Orbis Biblicus et Orientalis 168

Martin Rose

Rien de nouveau

Nouvelles approches du livre de Qohéleth

Avec une bibliographie (1988–1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allisson

Editions Universitaires Fribourg Suisse
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Rose, Martin:
Rien de nouveau: nouvelles approches du livre de Qohéleth / Martin Rose. Avec une bibliographie (1988–1998) / élaborée par Béatrice Perregaux Allisson. - Fribourg, Suisse: Ed. Univ.; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1999
(Orbis biblicus et orientalis; 168)
ISBN 3-7278-1255-9 (Ed. Univ.)
ISBN 3-525-53700-X (Vandenhoeck und Ruprecht)

Publié avec l'aide du Fonds national suisse de la recherche scientifique et du Rectorat de l'Université de Fribourg

Les originaux de ce livre prêts à la reproduction ont été fournis par l'auteur

ISBN 3-7278-1255-9 (Editions Universitaires)
ISBN 3-525-53700-X (Vandenhoeck & Ruprecht)
ISSN 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

Aux théologiens et théologiennes

Eugen et Martha
Ion et Clairette
Peter et Anita
Qohélet et Qohélette

qui ont accompagné mes chemins
et qui m'ont appris à

observer soigneusement,
réfléchir de manière critique,
retenir un sens pour la vie...

Neuchâtel, le 8 avril 1999

Table des matières

Introduction

Pourquoi ?

L'imprévu et le hasard m'ont amené au livre de Qohéleth. Ils m'ont piégé «comme le poisson qui se fait prendre dans les mailles fatales ou comme l'oiseau qui est attrapé au filet» (Qoh 9,12a). Oiseau (migrateur) dans les airs de la Suisse romande, je me vis capturé dans le filet de la collaboration au «Commentaire de l'Ancien Testament» (CAT) publié sous la direction de mon prédécesseur à Neuchâtel, Albert de Pury, actuellement professeur à Genève. L'oiseleur me laissa le choix entre quelques cages encore libres; je choisis la volière qui me sembla la plus étrange et la plus mystérieuse, celle aussi qui promettait suffisamment d'espace à l'essor des idées: Qohéleth !

Quand j'entrepris mes recherches dans ce domaine, j'eus d'abord l'impression que la littérature récente sur le livre de Qohéleth était peu abondante et plutôt facile à inventorier et à maîtriser. Au cours des années, cependant, les livres sur les rayons, les photocopies dans les classeurs et les notices bibliographiques ne cessèrent d'augmenter d'une manière presque effrayante. Il s'agit là, bien sûr, d'une expérience faite par tout exégète qui approfondit son travail: plus on cherche, plus on trouve, et plus on trouve, plus on cherche. Cela fait penser à un cercle vicieux, comme si le chercheur lui-même suscitait la surabondance d'une matière où il s'enfonce. Qohéleth ne l'a-t-il pas déjà dit ?: «plus on augmente sa science, plus on est désorienté» (1,18b).

Pourtant cet accroissement de plus en plus écrasant de la littérature sur Qohéleth n'est pas un pur fantasme produit par l'imagination du chercheur; une statistique sommaire pourrait facilement montrer qu'il y a quelque chose d'objectif dans ce phénomène[1]. Certes, vu l'énorme production littéraire en matière d'exégèse, on observera une augmentation comparable pareillement

---

[1] Pour les années 1896 à 1988, REINHARD G. LEHMANN (dans: DIETHELM MICHEL, *Untersuchungen* [1989], pp.291-322) a dressé une bibliographie sur Qohéleth qui se veut complète et qui, selon mes propres recherches, l'est effectivement dans une mesure impressionnante. Nous avons essayé de poursuivre cette idée en joignant au présent ouvrage une liste comparable aussi complète que possible qui couvre les dix dernières années (cf., ci-dessous, pp.557-612).

dans d'autres domaines vétérotestamentaires[1]. «Faire des livres nombreux, il n'y a pas de limites» (12,12b). Je me demande pourtant si les données pour le livre de Qohéleth ne sont pas tout de même exceptionnelles[2] au regard de ce que l'on constate pour d'autres écrits de l'Ancien Testament. Et surtout: quelles sont les *raisons* de l'intérêt accru que la recherche théologique prête au livre de Qohéleth ces dernières années ? Ses aspects énigmatiques et provocateurs, qui ont influencé mon choix, ont-ils exercé le même attrait sur les autres interprètes qui se sont lancés dans l'étude de ce livre ?

Dans les ouvrages exégétiques, on ne trouve pas beaucoup de renseignements sur les mobiles profonds qui ont incité les chercheurs à choisir tel livre. Traditionnellement, on partait de l'idée que les aspects personnels et subjectifs étaient incompatibles avec la prétention au caractère scientifique d'un ouvrage, et durant mes études universitaires, l'on enseignait encore en ce qui concerne le style des travaux de séminaire qu'il était préférable de bannir aussi largement que possible toute formulation en «je». L'idéal de la recherche scientifique, y compris de la théologie, était défini en particulier par la notion d'«objectivité». Le critère de la distance critique du chercheur est, certes, à maintenir d'une manière impérative. Pourtant, même dans les sciences naturelles (pour ainsi dire le «noyau dur» de ce qu'on comprend par «travail scientifique»), il a fallu constater que le rapport entre l'objet observé et le sujet qui l'observe n'est jamais sans problème. La réflexion herméneutique a gagné en importance. Dès lors, il faut que les présupposés philosophiques, théologiques et méthodologiques soient pris en compte dans l'ensemble des considérations scientifiques.

On peut illustrer l'importance de la question herméneutique en relevant l'aspect de «modernité» qu'on attribue au livre de Qohéleth. Ce qu'on retient comme «moderne» reflète une certaine compréhension de notre temps contemporain; et cette compréhension particulière influencera inévitablement l'interprétation du livre de Qohéleth proposée par ceux qui l'abordent comme tel. Prenons pour exemple les remarques que fait Roger Norman Whybray[3] à

---

[1] Comparez, p.ex., ce que JAMES L. CRENSHAW constate de manière générale au sujet de la recherche sur les livres sapientiaux de l'Ancien Testament: «Wisdom Literature: Retrospect and Prospect» (1993), pp.161-162; réimpr. dans: *Urgent Advice* (1995), pp.78-79.

[2] RÜDIGER BARTELMUS constate également une allure exponentielle de l'augmentation de la littérature sur Qohéleth: «Daß inzwischen eine Neubesinnung auf die theologischen Werte des Büchleins Kohelet eingesetzt hat, läßt sich an der seit Ende der siebziger Jahre steil ansteigenden Zahl der Publikationen zu Kohelet ablesen» (*BN* 53 [1990], p.66 note 78).

[3] *Ecclesiastes* (1989), pp.11-13: «a 'modern' book». Déjà en 1882, ERNEST RENAN a utilisé l'adjectif de «moderne» dans un commentaire sur Qohéleth: «Ce que le Cohélet, en effet, est bien essentiellement et par excellence, c'est le juif moderne. De lui à Henri Heine, il n'y a qu'une porte à entr'ouvrir» (*L'Ecclésiaste. Traduit de l'hébreu avec une étude sur l'âge et le caractère du livre*, Paris: Calmann Lévy, 1882, p.91).

ce sujet. Il définit la «modernité» de Qohéleth par deux aspects:

- les «questions universelles» comparables à celles qui intriguent les gens de nos jours, et traitées d'une manière proche des procédés théologiques et philosophiques contemporains[1];
- la prise en compte du «réel» dans sa complexité et dans la rapidité de ses changements, mutations qui exigent une réflexion personnelle de tout individu qui ne se contente plus des affirmations traditionnelles et dogmatiques[2].

D'une manière encore plus marquée, le commentaire de Norbert Lohfink incite à la réflexion sur les présupposés herméneutiques quand il évoque deux types de lecteurs «modernes» qui se sentent particulièrement attirés par ce livre biblique: des agnostiques pour lesquels le livre de Qohéleth constitue le dernier accès encore praticable aux textes bibliques[3], et des fidèles auxquels ce document permet d'avouer une amertume et un scepticisme marginalisés par la tradition biblique majoritaire[4]. Consciemment ou inconsciemment, que l'on soit agnostique ou chrétien, on cherche un «répondant» parmi les auteurs bibliques; et même si l'on ne trouve pas dans le livre de Qohéleth des *réponses* satisfaisantes, on peut être sûr d'y rencontrer un homme mû par des *questions* comparables aux nôtres. Ces questions se laissent probablement toutes résumer en une seule: «Que vaut la vie ?»[5].

Comprenons-la d'abord comme une question *ouverte* à plusieurs réponses et non tout de suite comme exprimant unilatéralement une résignation profonde ou un fatalisme. C'est cette interrogation «Que vaut la vie ?» qui ac-

---

1 ROGER NORMAN WHYBRAY, *op. cit.*, p.12: «there is also a sense in which Ecclesiastes can be called 'modern'. That is, it is concerned with a set of universal questions which are recognizably the same as those which still puzzle modern men and women, and which are here treated in a way somewhat similar to modern theological and philosophical discourse».

2 *Ibid.*, p.13: «Something of the same realism is to be found in the Book of Job; but Ecclesiastes is much more 'modern', and so more familiar to us than Job: it is in Ecclesiastes, not Job, that we find the subtleties of a genuine exploration of ideas in which one argument is weighed against another, not with the intention of showing one to be absolutely true and another absolutely false, but in order to assess how much truth there is in each; in order to present reality in its complexity rather than to press home an unqualified conclusion. Ecclesiastes is a book which invites the reader to eschew prejudice and passion and to think for himself»; p.82: «... a 'modern' world which was undergoing rapid change».

3 NORBERT LOHFINK, *Kohelet* (1980, [4]1993), p.5: «Für manchen modernen Agnostiker ist Koh die letzte Brücke zur Bibel».

4 *Ibid.*: «Es gibt heute Christen, für die ist Koh die verrucht-geliebte Hintertür, durch die sie jene skeptisch-melancholische Empfindungen ins Bewußtsein einlassen können, denen am Haupteingang, wo Tugendpreis und Jenseitsglaube auf dem Namensschild stehen, der Zugang nicht gestattet würde».

5 Cf. le titre de la monographie de DANIEL LYS: *L'Ecclésiaste ou Que vaut la vie? Traduction, introduction générale, commentaire de 1/1 à 4,3*, Paris: Letouzey et Ané, 1977.

compagne l'être humain durant toute son existence, mais il y a des moments particuliers où elle se pose d'une manière plus aiguë. Ce sont les situations de *changements* ou de *«crise»*[1] (le passage de l'enfance à la jeunesse, celui de la jeunesse à la vie adulte, le moment de la retraite, l'approche de la vieillesse, l'attente de la mort) qui suscitent cette question, mais elle me semble également typique de toute étape marquée par une certaine *consolidation* de la vie, familiale ou professionnelle, qui incite à un bilan: «Est-ce tout ce qu'il faut attendre de la vie ?». Cela rappelle la description qui se trouve dans le ch.2 et qui commence par le constat: «J'ai entrepris de grandes œuvres...» (v.4). Chacun établira sa propre liste, en énumérant les résultats de ses efforts: elle ne doit pas nécessairement comprendre l'acquisition d'esclaves et de servantes (v.7) ni celle de chanteurs et de chanteuses (v.8), mais, pour ma part, j'imagine bien la mention des enfants auxquels on a pu offrir une heureuse jeunesse et une solide formation. D'autres évoqueront encore la carrière professionnelle (par exemple, des ouvrages scientifiques internationalement reconnus, une chaire universitaire) et la possession de tout ce qui rend la vie agréable (par exemple, une maison ou deux, une voiture ou deux, un bon salaire ou deux). «Alors j'ai considéré toutes les œuvres qu'avaient faites mes mains...» (2,11). C'est l'heure du bilan et du projet, ainsi que des réflexions herméneutiques.

On peut donc être sûr que Qohéleth sera un compagnon intéressant sur le chemin de nos *questions*; sa façon de formuler une problématique est toujours stimulante. Mais en ce qui concerne ses *réponses*, on restera plutôt dans l'embarras. Car, par exemple, au sujet de la question fondamentale «Que vaut la vie ?», le livre de Qohéleth offre *deux* types de réponses: l'invitation résolue à se réjouir des riches possibilités de la vie donnée par le Créateur (par exemple, 8,15), et l'affirmation résignée de la «vanité» de tout ce que nous accomplissons (par exemple, 1,2 et 12,8). Le lecteur de ce livre biblique ne sera que trop souvent en peine de vraiment saisir la position de Qohéleth: au moment où on a l'impression d'avoir trouvé une réponse précise, celle-ci sera fortement relativisée par une autre affirmation allant dans un sens très différent ou même opposé.

Depuis environ deux millénaires, ce phénomène des «contradictions» préoccupe les exégètes, tant juifs que chrétiens[2]. Du côté juif, elles ont même

---

1 Cf., p.ex., ERIK ERIKSON, *Insight and Responsability*, New York: W.W. Norton, 1964, pp.134sq, surtout p.138: «to each such unity corresponds a major crisis; and whenever, for whatever raison, a later crisis is severe, earlier crises a revived».

2 Cf. le titre «Le contraddizioni del Qohelet. Un problema antico» que porte le paragraphe introductif (pp.11-15) de l'ouvrage de VITTORIA D'ALARIO, *Qohelet* (1993). MICHAEL V. FOX a même inscrit ce terme de «contradiction» dans le titre de son étude: *Qohelet and his contradictions* (1989).

recueil des Livres saints (canon); nous trouvons un écho de ces discussions dans le Talmud babylonien et aussi chez Jérôme.

Shab 30b: בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת מפני שדבריו סותרים זה את זה; «les sages voulaient cacher (גנז) le livre de Qohéleth, parce que ses paroles se contredisent».

Jérôme, Commentarius in Ecclesiasten (ad 12,13-14): «Aiunt Habraeicum inter cetere scripta Salomonis quae antiquata sunt, nec in memoria durauerunt; et hic liber oblitterandus uideretur...»[1].

Si le critère des «contradictions» (סותרים זה את זה) a lourdement pesé dans les disputes autour du statut «canonique» du livre de Qohéleth, c'est parce que le judaïsme officiel de l'époque s'est précisément servi de ce critère-là pour disqualifier la littérature des autres peuples et pour souligner, en revanche, la qualité autre et particulière de sa propre tradition religieuse. Flavius Josèphe (env. 37-100 ap. J.-C.) se fait porte-parole de cette tendance en écrivant: «Il n'existe pas chez nous une infinité de livres en désaccord (ἀσυμφώνων) et en contradiction (μαχομένων), mais vingt-deux seulement qui [...] obtiennent une juste créance»[2].

À plusieurs reprises, la littérature rabbinique revient au problème des «contradictions» dans le livre de Qohéleth[3] et en mentionne concrètement les cas les plus discutés[4]. On soupçonnait, de plus, le livre de s'approcher d'«hérésies» peu conformes à la doctrine officielle du judaïsme[5]. À considérer

---

tioned in its literary sources: the Mishna, Tosefta, Halakhic Midrashim, Talmuds and Haggadic Midrashim. The earliest of the scholars lived in the era preceeding the Maccabean revolt, and the last, when the Mediterranean countries were conquered by the Arabs», EPHRAIM E. URBACH, *The Sages – Their concepts and beliefs*, Jérusalem: Magnes Press, 1975, vol.I, p.1; cf. SHMUEL SAFRAI (éd.), *The Literature of the Sages*, Assen/Maastrich: Van Gorcum; Philadelphia: Fortress Press, 1987.

1 MARCUS ADRIAEN (éd.), «S. Hieronymi Presbyteri Commentarius in Ecclesiasten» (CChr.SL 72), Turnholt: Brepols, 1959, p.360 (l.384-386).

2 Contre Apion I,38 (*Flavius Josèphe «Contre Apion»*, texte établi et annoté par Théodore Reinach, et traduit par Léon Blum [1930], 2e tirage, Paris: Les Belles Lettres, 1972, p.10; cf. aussi p.9: «nos écrits ne présentent aucune divergence [διαφωνία]».

3 Cf., p.ex., Rabbi Tanḥum de Navé: «Toi Salomon, où est ta sagesse, où se trouve ton intelligence! Il ne te suffit pas que tes paroles contredisent les paroles de ton père David, mais, encore, elles sont opposées entre elles...» (*La Guemara, tome 1: chabbat*, traduit par Désiré Elbèze, Paris: Colbo, 1972, p.98 [bShab 30a]).

4 Talmud de Babylone, bShab 30b: «Et quelles sont les paroles de l'Ecclésiaste qui se contredisent ? Il est écrit d'une part *La colère vaut mieux que le rire* (Ecclésiaste VIII, 3) et d'autre part *«au rire, j'ai dit, tu es louable»* (Eccl. II, 2)? Il est écrit, d'une part *je loue quant à moi la joie* (Eccl., VIII, 15) et d'autre part *à la joie (j'ai dit) à quoi sers-tu* (Eccl. II, 2)?» (*ibid.*, p.100). Cf. SINAI SCHIFFER, *Das Buch Kohelet. Nach der Auffassung der Weisen des Talmud und Midrasch und der jüdischen Erklärer des Mittelalters*, Frankfurt a.M./Leipzig: J. Kauffmann, 1884.

5 Vayigra rabba 28 et Qohéleth rabba sur 1,3 et 11,9: «Les sages voulaient cacher le livre de Qohéleth, parce qu'ils trouvaient en lui des paroles qui inclinaient à l'hérésie (בקשו חכמים

résies» peu conformes à la doctrine officielle du judaïsme[1]. À considérer toutes les difficultés que ces textes posèrent pour une lecture liturgique dans la communauté cultuelle et pour l'édification spirituelle du fidèle, on s'étonnera plutôt que le judaïsme palestinien et pharisien ne les ait finalement pas exclus de son canon réduit[2], comme il l'a fait, par exemple, pour le livre du Siracide («Ecclésiastique») et pour le Livre de la Sagesse. «Pourquoi ne l'a-t-on pas retiré (ומפני מה לא גנזוהו) ?», ainsi s'interroge-t-on dans le Talmud babylonien (Shab 30b) pour donner ensuite une réponse à première vue très surprenante, mais en fin de compte assez significative: «Parce qu'il commence par les paroles de la Loi et finit par les paroles de la Loi» (מפני שתחילתו דברי תורה וסופו דברי תורה). Cette explication ne résisterait pas à une mise à l'épreuve *historique* et *scientifique*[3], mais elle reflète un raisonnement *théologique* pour lequel la Tora constitue la norme fondamentale. Le judaïsme rabbinique n'a pu faire la paix avec ce livre non-conformiste qu'au moyen d'une interprétation, comme c'est aussi le cas pour d'autres livres de l'Ancien Testament: «D'abord certains dirent: les Proverbes, le Cantique et Qohéleth doivent être retirés (גנוזים) [...]; et ils se levèrent et ils les retirèrent (וגנזו), jusqu'à ce que les hommes de la grande synagogue viennent et les interprètent (פירשו)»[4].

L'affirmation «interprétative» de l'accord parfait entre la Tora et le début et la fin du livre de Qohéleth[5] créa un rempart protecteur autour de ce livre

---

1 Vayigra rabba 28 et Qohéleth rabba sur 1,3 et 11,9: «Les sages voulaient cacher le livre de Qohéleth, parce qu'ils trouvaient en lui des paroles qui inclinaient à l'hérésie (בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת לפי שמצאו בו דברים שהם מטים לצד מינות)»; cf. EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, Paris: Gabalda, 1912, p.11.

2 Cf. mes considérations à ce sujet publiées sous le titre «Les livres sacrés de l'ancien Israël lus par les Juifs et les Chrétiens», dans: *Evangile et liberté* 60 (1993), pp.I-VIII.

3 Durant le processus même de la formation du canon, c'est probablement l'autorité de *Salomon* revendiquée pour ce livre, qui fut d'une importance décisive; cf., p.ex., ROBERT B. SALTERS, «Qoheleth and the Canon», dans: *ET* 86 (1975), pp.339-342 (surtout p.341); SVEND HOLM-NIELSEN, «The Book of Ecclesiastes», dans: *ASTI* 10 (1976), p.55: «I can find no other answer to this than the authority of Solomon as its author»; AARRE LAUHA, *Kohelet* (BK XIX), Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1978, p.20: «Die Aufnahme des Buches ist kaum aus anderen Gründen zu verstehen als von seiner (pseudo)salomonischen Autorität her». Pourtant elle seule ne suffit pas encore (cf. EMMANUEL PODECHARD, *op. cit.*, p.20 note 2), comme on le voit, p.ex., pour les «Psaumes de Salomon» qui n'ont quand même pas trouvé de place dans le canon. Mais l'autorité doit être légitimée par une longue tradition pour ne pas être immédiatement soupçonnée d'élément purement stylistique choisi par un auteur («pseudépigraphique») plus ou moins récent. Cette «canonisation de fait» (EMMANUEL PODECHARD, *ibid.*, p.17) atteinte par le livre de Qohéleth déjà longtemps avant les disputes rabbiniques le concernant, aura certaines conséquences pour la datation de ce livre (cf., ci-dessous, pp.99-102, 164-166, 279-280).

4 *Aboth de Rabbi Nathan* (éd. Salomon Schechter), Wien 1887, réimpr. Hildesheim – New York: G. Olms, 1979, p.2.

5 Le raisonnement de cette affirmation n'est pas facile à suivre et il semble que dans un milieu

contesté. Un processus analogue permit la décision, plutôt tardive[1], d'utiliser ce livre comme lecture liturgique pour la fête des Tentes[2]. Mais ce ‹blindage› canonique et liturgique ne fit pas taire une fois pour toutes la discussion sur le contenu du livre, ressenti comme trop souvent contradictoire. Ainsi les meilleurs exégètes juifs se sentirent toujours à nouveau appelés à démontrer que les prétendues contradictions se laissaient éliminer par une interprétation harmonisante[3]. Ces tentatives parfois forcées et cousues de fil blanc ne purent satisfaire l'esprit critique des biblistes du XVI[e] siècle qui exigeaient une exégèse avant tout littérale («sensus literalis»). Martin Luther, par exemple, n'a pas escamoté le caractère bigarré du livre; dans la préface de sa traduction allemande de Qohéleth (1524), il avança deux raisons pour expliquer ce phénomène:

- *la pluralité d'auteurs*, car le livre représente une sorte de résumé que plusieurs savants avaient composé à partir de l'enseignement oral donné par Salomon («Es ist aber das buch freylich nicht durch den könig Salomo selbst mit eygener hand geschrieben odder gestellet, sondern aus seynem munde durch andere gehöret, vnd von den gelerten also zu samen gefasst»[4]);

juif, il n'ait pas non plus été évident en lui-même, car le Talmud babylonien (Shab 30b) ajoute une explication en indiquant les versets décidant de l'«orthodoxie» du livre: 1,3 pour son «début» et 12,13 pour sa «fin». L'école de Rabbi Yannaï a fourni l'interprétation qui permet de trouver en 1,3 une allusion à la tora: la futilité de toutes les occupations «*sous* le soleil» invite à l'étude de la tora qui (d'après l'interprétation de Prov 8,22) fut créée «*avant* le soleil» (קודם השמש): «si, de ce qui existe présentement *sous le soleil*, l'homme ne tire aucun profit, il en tire de ce qui a précédé la création du soleil», c'est-à-dire de la tora, elle-même créée avant le soleil (*La Guemara* [cf., ci-dessus, p.11 note 4], p.100).

1 SVEND HOLM-NIELSEN, *op. cit.*, p.92 n.28: «Furthermore Ecclesiastes became the liturgical reading at the feast of *Succoth*. When this took place, is not known precisely, but presumably it was relatively late...»; DOMINIQUE BARTHÉLEMY, «L'état de la Bible juive depuis le début de notre ère jusqu'à la deuxième révolte contre Rome (131-135)», dans: Jean-Daniel Kaestli et Otto Wermelinger (éds), *Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, Genève: Labor et Fides, 1984, p.21: «... comme lecture liturgique pour la fête des Tentes, afin d'y supplanter la lecture de *Baruch* que les palestiniens n'avaient pas admis dans leur canon».

2 Cette fonction liturgique se reflète aussi dans la place que le livre de Qohéleth occupe dans la Bible massorétique: tandis que la tradition ancienne le situe toujours dans la triade *Proverbes – Qohéleth – Cantique des cantiques* (cf. les codices Vaticanus, Sinaiticus, Alexandrinus ainsi que le traité *Baba Batra* 14b-15a du Talmud babylonien), le canon massorétique décompose le corpus des écrits sapientiaux et attribue le livre de Qohéleth aux «Megilloth», aux (cinq) «Rouleaux» retenus pour la lecture aux cinq jours de fêtes du judaïsme.

3 Cf. MICHAEL V. FOX, *Qohelet* (1989), p.20: «Most systematic of the harmonizers is Ibn Ezra. Believing that "even the least of the wise would not write a book and contradict his own words in his book" (in his comment on 7:3), he uses four principles in attempting to eliminate all the apparent contradictions in Qohelet...».

4 MARTIN LUTHER, *Vorrhede auff den prediger Salomo* (1524), WA Bibel X/2, p.104,4-7.

- *la pluralité des situations d'enseignement*, car les scribes-rédacteurs avaient mis ensemble ce que, primitivement, Salomon avait prononcé à des moments fort différents («eyns yns ander gemengt, wie sie es nicht alles zu eyner zeyt, noch auff eyn mal von yhm gehört haben»[1]).

Martin Luther parvient ainsi à maintenir l'autorité de Salomon pour ce livre biblique, mais seulement pour le niveau oral de l'enseignement; le texte écrit, en revanche, est pris et accepté dans son hétérogénéité, conséquence du travail rédactionnel exécuté par les nombreux scribes savants de la cour de Salomon.

Selon un propos de table transmis par Veit Dietrich, un de ses disciples, Martin Luther aurait proposé une datation extraordinairement tardive pour le livre de Qohéleth: «Ce n'est pas Salomon lui-même qui avait écrit le livre de l'Ecclésiaste, mais il a été produit par le Siracide aux temps des Maccabées... Il constitue une sorte de Talmud, compilé sur la base de plusieurs livres qui ont été consultés, probablement, dans la bibliothèque du roi Ptolémée Evergète d'Égypte»[2]. Pourtant, l'exactitude de ce propos de table n'est pas assurée; une confusion entre Qohéleth (= *Ecclesiastes*) et Siracide (= *Ecclesiasticus*) n'est pas exclue. Dans la version latine du même propos de table (collection de Konrad Cordatus), on lit, en effet, la forme «Ecclesiasticus»: «Neque is conscripsit Ecclesiasticum, sed tempore Machabaeorum a Syrach conscriptus est... Et est liber Talmudicus et farrago ex multis libris congesta fortassis ex bibliotheca Ptolomei Euergetis...»[3].

Le caractère pseudo-salomonien du livre de Qohéleth et sa date tardive ne furent solidement confirmés qu'en 1644 quand l'humaniste hollandais Hugo Grotius (de Groot) publia ses «Annotata ad Vetus Testamentum». Argumentant d'un point de vue philologique, il releva qu'une grande partie du vocabulaire de Qohéleth ne se retrouve, parmi les textes bibliques, que dans les livres récents de Daniel, d'Esdras et des Chroniques[4].

Pourquoi les tensions antithétiques dans le livre de Qohéleth ?

La postdatation radicale du livre de Qohéleth proposée par Hugo Grotius ne fit pas disparaître le problème des «contradictions». La discussion de cette

---

1 *Ibid.*, p.104,21-22. Cf. EBERHARD WÖLFEL, *Luther und die Skepsis. Eine Studie zur Kohelet-Exegese Luthers*, München: Chr. Kaiser, 1958, p.263.

2 WATR I, p.207 (no 475): «So hat er selbst das Buch, den Prediger, nicht geschrieben, sondern ist zur Zeit der Maccabäer von Sirach gemacht... Dazu so ists wie ein Talmud aus vielen Büchern zusammen gezogen, vielleicht aus der Liberey des Königs Ptolemäi Euergetis in Egypten...».

3 WATR II, p.653 (no 2776b).

4 «Ego tamen Solomonis esse non puto, sed scriptum seriùs sub illius regis, tamquam pœnitentiâ ducti, nomine. Argumentum eius rei habeo multa vocabula, quæ non alibi quam Danieli, Esdrâ et Chaldæis interpretibus reperias» (*Hugonis Grotii Annotata ad Vetus Testamentum*, tomus I, Paris 1644, p.521).

question continua de préoccuper les biblistes, et ceci d'autant plus que l'exégèse des XVIIIe et XIXe siècles se penchait avant tout sur l'aspect de la forme écrite des textes («documents», «œuvres», «sources»), ainsi que sur la personnalité de l'auteur. Pour ceux qui préfèrent chercher des solutions du côté de l'*auteur*, trois types d'explications, très souvent combinées, sont possibles:

(1) l'explication «biographique»
(2) l'explication «psychologique»
(3) l'explication «littéraire»

L'explication *«biographique»* (1), dont Martin Luther s'est déjà servi[1], présuppose plusieurs situations dans la vie de l'auteur qui auraient suscité des prises de positions assez différentes les unes des autres. Cette supposition ne manque pas d'une certaine logique, car chacun de nous fait l'expérience que les orientations changent parfois assez radicalement au cours de la vie[2]. Par conséquent, on imagine que, durant des années ou des décennies, l'auteur a petit à petit fixé par écrit des éléments de sa réflexion[3], de sorte que son livre devient presque comparable à un ‹journal intime› qui s'accroît au cours du temps[4]. Cette manière de concevoir la naissance du livre de Qohéleth est-elle vraiment plausible ? Existe-t-il des analogies propres à confirmer l'hypothèse d'un pareil genre littéraire ?

L'explication *«psychologique»* (2) évite la difficulté d'une genèse du livre en plusieurs étapes liées chacune à un moment différent de la vie de l'auteur, et reconnaît dans les contradictions plutôt un reflet de son déchirement intérieur. Qohéleth est en recherche[5], et son livre retrace le cheminement de

---

1 Cf., ci-dessus, p.14: «nicht alles zu eyner zeyt».

2 Cf. VINCENZ ZAPLETAL, *Das Buch Kohelet kritisch und metrisch untersucht, übersetzt und erklärt* (Collectanea Friburgensia XVI), Fribourg: Universitäts-Buchhandlung, 1905, p.32: «... daß hie und da über denselben Gegenstand anscheinend ganz widersprechende Urteile abgegeben werden, ähnlich wie wir öfters über dieselbe Sache zu verschiedenen Zeiten verschieden urteilen».

3 Cf. PAUL VOLZ, *Weisheit* (SAT III/2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1911, p.232: «die Erfahrungen und Beobachtungen stammen aus verschiedenen Zeiten und sind wohl teilweise früher notiert worden»; le concept «autobiographique» est repris par TREMPER LONGMAN, *Autobiography* (1991), p.122: «The so-called "contradictions" in the book may thus be explained as being different conclusions reached at different times in his life».

4 Cf. JOSEPH COPPENS, «Structure» (1979, ²1990), p.291: «On peut supposer que d'abord il se soit appliqué, comme pas mal de ses confrères, à composer des sentences, puis qu'ultérieurement, mieux formé, il ait entrepris la rédaction de l'écrit fondamental, ensuite qu'il l'ait enrichi des trois compléments que nous avons estimé pouvoir dégager, enfin qu'il y ait inséré, – *ne pereant!* – les proverbes rédigés au début de sa carrière».

5 Cf., p.ex., FERDINAND HITZIG, *Der Prediger Salomo's* (KexH VII), Leipzig: Weidmann, 1847, p.124: «der Vf. [...] ist überhaupt im Suchen begriffen».

ses réflexions. Tout ce va-et-vient d'affirmations et de rectifications conduit à sa thèse finale (12,13-14) qui seule n'exige plus de modifications[1].

L'image d'un auteur qui inviterait le lecteur à partager avec lui la maturation de ses idées, me semble très attrayante, mais il est justement difficile de constater dans ce livre un véritable progrès linéaire des pensées conduisant à un point culminant. Pour cette raison, les représentants de cette explication «psychologique» doivent finalement concevoir une personnalité qui se laisse emporter par ses sentiments momentanés sans aucunement chercher à systématiser son œuvre[2]. Si la part des émotions lui confère beaucoup d'humanité[3], on sera en revanche étonné de constater qu'un sage ou un savant – l'auteur du livre nous est présenté comme tel – renonce si manifestement à une structuration plus évidente de son argumentation.

L'explication *«littéraire»* (3) n'est pas gênée par ce manque de structuration et affirme que les tensions et les difficultés inhérentes au livre ne sont pas dues à un certain «défaut» (psychique) de l'auteur ou à son incompétence d'écrivain, mais au choix délibéré de cette forme précise. Car les propos contradictoires, dit-on, comprennent toujours une opinion citée par l'auteur qui la contrebalance ensuite par sa propre pensée. Cette idée, que le livre représente une sorte de dialogue entre des positions opposées, se trouve déjà exprimée dans le commentaire de Grégoire le Thaumaturge (210-270 env.)[4]. On peut supposer que Martin Luther, dans le propos de table mentionné, pense également à une œuvre dialogique puisqu'il se sert du terme de «talmud»[5], faisant ainsi allusion aux discussions recueillies dans cette grande collection d'enseignements rabbiniques. Plusieurs biblistes ont poursuivi cette piste en considérant le livre de Qohéleth comme un document reflétant le fonctionnement d'une «école» sapientiale: selon ce concept, le livre com-

---

1 *Ibid.*, p.125: «Es erhellt, dass Vielem, was der Vf. sagt, nur augenblickliche Geltung zukommt als einem Ring in der Kette der Deduktionen. Es thut seine Dienste und wird überwunden; die spätere Behauptung hebt die frühere auf; und definitiv lehrt Kohelet nur Dasjenige, was am Ende unwidersprochen stehen bleibt».

2 Cf., p.ex., SAMUEL ROLLES DRIVER, *An Introduction to the Literature of the Old Testament* (1891), Edinburgh: T. and T. Clark, [8]1909, p.466: «The literary form of Qohéleth is imperfect. [...] Nor are the views expressed in it perfectly consistent throughout: evidently it reflects the author's changing moods, and these [...] he has presented side by side without always bringing them into logical connexion with each other».

3 Cf. p.ex., KURT GALLING, Prediger Salomo (HAT I/18), Tübingen: J.C.B. Mohr, 1940, p.49: «mit den Widersprüchen im Menschen K. rechnen».

4 Grégoire introduit, p.ex., sa paraphrase de 11,7 en ajoutant au texte biblique: Λογιζόμενος δέ τις... (JOHN JARICK, *Gregory Thaumaturgos' Paraphrase of Ecclesiastes* [1990], p.283; cf. p.314); Grégoire de Nysse (homélie V,8) suppose un dialogue entre le «maître» (διδάσκαλος) et un «advocat de la gloutonnerie» (ὁ τῆς λαιμαργίας συνήγορος); FRANÇOISE VINEL, *Grégoire de Nysse* (1996), pp.294-295.

5 Cf., ci-dessus, p.14 (avec la note 2).

prendrait donc à la fois les opinions traditionnelles et simples évoquées par les disciples, et les thèses plus profilées du maître[1]. D'autres chercheurs sont réticents à imaginer que des positions si contradictoires aient été défendues au sein d'une même école, et préfèrent reconnaître dans les opinions opposées des citations de sources avec lesquelles l'auteur du livre de Qohéleth aurait engagé un dialogue réel ou fictif[2]. Il est vrai que, dans l'antiquité, la notion de propriété intellectuelle n'existait pas encore, aussi peu que des signes particuliers comparables à nos guillemets qui indiquent les citations. Se référer explicitement ou implicitement à une longue tradition et à une autorité importante, tel était le label de qualité recherché par la plupart des auteurs. Pourtant, le point faible de cette hypothèse des citations est bien décrit par Michael V. Fox qui souligne que si un auteur peut citer d'autres opinions pour *renforcer* sa propre orientation sans forcément en indiquer la référence, il ne manquera pas d'indiquer par un signal explicite dans le texte les positions *réfutées* afin qu'elles ne soient pas confondues avec ses propres idées[3].

À partir de cette explication du livre de Qohéleth par une forme dialogique, il n'y a qu'un petit pas à franchir pour abandonner la thèse de l'unité d'auteur déjà affaiblie et ébranlée. À partir des observations concernant les contradictions, on élabore alors un concept qui envisage une *pluralité de niveaux textuels*. Cela peut rappeler l'idée de Martin Luther qui suggérait déjà plusieurs scribes et savants comme rédacteurs de notre livre[4].

---

1 En particulier, on peut évoquer le nom de JOHANN CHRISTOPH DÖDERLEIN qui rend même קהלת par «Academia» (p.ex., dans son *Institutio theologi christiani in capitibus religionis theoreticis nostris temporibus accomodata*, Nuremberg et Altdorf 1784, p.124, mais aussi dans sa traduction du livre de Qohéleth: *Salomons Prediger und hohes Lied. Neu übersezt mit kurzen erläuternden Anmerkungen* [1784], 2e éd., Jena 1792, p.XI: «diese Akademie möchte ich unter den Namen, Koheleth, verstehen»). JOHANN CARL CHRISTOPH NACHTIGAL (*Koheleth oder die Versammlung der Weisen, gewöhnlich genannt der Prediger Salomo's*, Halle 1798) exprime des réserves au sujet du terme «Academia» choisi par Döderlein (p.20 note u: «erinnerte zu auffallend an neuere Culturperioden»), mais garde l'idée de «l'école» (ou «Versammlung der Weisen») qu'il compare aux «Prophetenschulen» mentionnées par les textes de l'Ancien Testament (pp.25sq.). D'autres exégètes ont suivi les mêmes traces; cf. MICHAEL V. FOX, *Qohelet* (1989), p.27 note 10.

2 Les représentants les plus profilés de cette position de la recherche sont ROBERT GORDIS (p.ex. «Quotations in wisdom literature», dans: *JQR* 30 [1939/1940], pp.123-147) et ROGER NORMAN WHYBRAY («Quotations» [1981], pp.435-451 [réimpr. 1994, pp.185-199]). THEODORE ANTHONY PERRY a inscrit la notion de «dialogue» dans le titre même de son commentaire: *Dialogues with Kohelet*, 1993.

3 MICHAEL V. FOX, *op. cit.*, p.26: «If a quotation expresses the speaker's view, the quotation need not be marked as such, since its identification is not decisive for interpretation. On the other hand, we can expect quotations expressing an opinion contrary to the author's to be marked in some way as coming from another source. The more important for interpretation it is for the reader to dissociate certain words from the primary speaker, the more clearly the writer must mark them as belonging to someone else».

4 Cf., ci-dessus p.13 (avec la note 4).

Il est évident que cet autre modèle d'explication s'inspire des recherches sur le Pentateuque qui, dans le sillage de Julius Wellhausen, ont finalement conduit au triomphe impressionnant de l'hypothèse documentaire. Les découvertes faites pour le Pentateuque, suscitèrent l'idée d'appliquer la même méthode exégétique à d'autres ensembles de textes bibliques dans l'espoir d'y trouver des solutions comparables. Le phénomène des «contradictions» dans le livre de Qohéleth, en effet, n'était pas trop éloigné du critère des différences stylistiques et des doublets attesté pour le Pentateuque. Grosso modo, on peut distinguer trois orientations dans les recherches sur Qohéleth qui refusent l'hypothèse de l'unité littéraire:

(a) l'explication «documentaire»
(b) l'explication «rédactionnelle»
(c) la combinaison des explications «documentaire» et «rédactionnelle»

(a) C'est Thomas Kelly Cheyne qui a le plus clairement présenté l'explication *«documentaire»*. Dans une monographie de 1887, il propose de distinguer entre un document fondamental qui n'aurait compris que les ch.1 et 2 seuls caractérisés par une certaine cohérence («a highly finished fragment»), et le reste du livre représentant la compilation de nombreuses feuilles de notes («loose notes or *adversaria*»)[1]. Ce concept rappelle l'«hypothèse des compléments» développée, en 1823, par Heinrich Georg August Ewald pour les livres du Pentateuque qu'il considérait comme ayant leur origine dans une seule «Grundschrift» complétée par de nombreux fragments d'origines diverses[2]. Postuler un nombre presque illimité de petits documents réunis à un écrit fondamental reste pourtant une hypothèse peu satisfaisante, car, selon elle, le livre de Qohéleth ne serait qu'une compilation mal réussie. Or, une forme littéraire de cet acabit n'aurait pas été transmise à travers les siècles.

(b) L'explication *«rédactionnelle»* fait un pas de plus en remplaçant le concept d'une seule compilation par un processus rédactionnel plus long, tout en réduisant l'énorme quantité de petits textes à un nombre plus ou moins

---

1 *Job and Solomon or the Wisdom of the Old Testament*, London: Kegan Paul, Trench, & Co., 1887, p.204; cf. aussi ROBERT B. SALTERS, «Qoheleth and the Canon», dans: *ET* 86 (1975), pp.339-342, qui suggère que Qohéleth n'aurait pu rédiger que le début de son livre: «it may well be that Qoheleth died while attempting to write the book and that his notes were collected and edited by the Wisdom school of which he was a teacher» (p.340).

2 Cf. JÜRGEN EBACH, art. «Ewald, Georg Heinrich August (1803-1875)», dans: *TRE* 10 (1982), pp.694-696; HANS-JOACHIM KRAUS, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments* (1956), 4e éd., Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1988, pp.157-160 (§ 41: «Die Ergänzungshypothese»).

raisonnable de rédacteurs et de glossateurs, intervenus dans un livre de base. Le premier à développer ce programme d'une manière systématique, est Carl Siegfried dans son commentaire de 1898[1]. L'écrit fondamental auquel il donne le sigle «Q¹», est l'œuvre d'un philosophe du pessimisme corrigée successivement par quatre glossateurs («Q²», «Q³», «Q⁴», «Q⁵») suivis encore par deux rédacteurs («R¹», «R²») et les auteurs des deux épilogues (12,9-10 et 12,11-12); l'addition de tous ces niveaux textuels donne un total de neuf couches littéraires. Il semble que parmi les chercheurs germanophones de l'époque, l'ouvrage de Carl Siegfried ait d'abord trouvé un écho assez favorable[2] qui, pourtant, ne s'est pas prolongé dans la littérature exégétique des années suivantes. Une des raisons de cette étonnante perte d'influence doit être cherchée dans le fait que des chercheurs anglophones, le Britannique Alan Hugh McNeile[3] et l'Américain George Aaron Barton[4], tout en reprenant l'idée de base d'un processus rédactionnel, essayèrent d'éviter la solution un peu excessive de Carl Siegfried en ne supposant que trois ou quatre couches littéraires successives. Des tendances comparables se manifestèrent également dans l'exégèse francophone (Emmanuel Podechard[5] et Denis Buzy[6]). Aucun exégète allemand, cependant, n'a entrepris de recherches sérieuses pour reprendre les impulsions données par le commentaire de Carl Siegfried ou pour comparer d'une manière critique les divers résultats de ses collègues britanniques et français; l'ouvrage de Paul Haupt[7] et celui de Karl

---

1 *Prediger und Hoheslied übersetzt und erklärt* (HAT II/3/2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1898; le «Vorwort» indique très précisément l'intention poursuivie par l'auteur: «Bei der Auslegung des Qohelet war mir die Hauptsache, darzutun, dass die Erklärung des Buches als eines einheitlichen ein Ding der Unmöglichkeit sei. Es hat zwar dem Ganzen von Hause aus eine einheitliche Schrift zu Grunde gelegen, aber das überlieferte Buch zeigt viele an ihm tätig gewesene Hände. Es handelt sich dabei nicht wie z.B. im Pentateuch um verschiedene Quellen, sondern um Glossatoren, deren jeder nach seinem Standpunkte das Buch zurecht zu corrigiren versucht hat».

2 Cf. la remarque faite par VINCENZ ZAPLETAL, *Kohelet* (1905), p.35: «die vielfach mit großem Beifall aufgenommene Hypothese Siegfrieds». P.ex., le compte-rendu présenté par HUGO WINCKLER (*OLZ* 1 [1898], coll.313-318), accueille la reconstruction proposée par Carl Siegfried, sur un ton tout à fait positif (col.314: «trifft zweifellos das Richtige»; «das Wesen der einzelnen Bestandteile zweifellos richtig getroffen»).

3 *An Introduction to Ecclesiastes with Notes and Appendices*, Cambridge: University Press; New York: Macmillan, 1904.

4 *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ecclesiastes* (ICC 21), Edinburgh: T. & T. Clark, 1908 (réimpr. 1947 et 1959); cf. aussi OLIVER S. RANKIN – GAINS GLENN ATKINS, *The Book of Ecclesiastes* (IntB V), Nashville – New York: Abingdon, 1956, pp.1-88.

5 *L'Ecclésiaste*, Paris: Lecoffre, 1912.

6 «L'Ecclésiaste traduit et commenté», dans: *SB(PC)* VI, Paris: Letouzy et Ané, 1946, pp.189-280; «Les auteurs de l'Ecclésiaste», dans: *ATh* 11 (1950), pp.317-336.

7 *Koheleth oder Weltschmerz in der Bibel. Ein Lieblingsbuch Friedrichs des Grossen, verdeutscht und erklärt*, Leipzig: J.C. Hinrichs, 1905.

Kautzsch[1] ainsi que le commentaire de vulgarisation de Paul Volz[2] ne comblent pas cette lacune manifeste. Ces trois travaux adhèrent au niveau du principe à l'idée d'une explication «rédactionnelle», mais en ce qui concerne les détails de l'argumentation exégétique, ils n'ont pas réussi à faire avancer la recherche sur le livre de Qohéleth. Les critères évoqués par Paul Haupt sont plus souvent affirmatifs que vraiment contrôlables et convaincants[3], l'étude de Karl Kautzsch poursuit un but de vulgarisation (de très haut niveau !) plutôt que celui d'une recherche exégétique au sens propre du terme, et le commentaire de Paul Volz n'entre pas dans une discussion détaillée avec les courants principaux de l'exégèse contemporaine[4]. Ainsi, les impulsions de l'explication «rédactionnelle» se sont perdues rapidement et de manière surprenante.

(c) Je ne mentionnerai la troisième explication, *la combinaison des explications «documentaire» et «rédactionnelle»*, que pour compléter la description; elle n'a pas exercé d'influence notable dans la discussion exégétique. Elle est particulièrement bien représentée par P.A.S. van Limburg Brouwer[5] qui reconstruit deux écrits primitivement indépendants l'un de l'autre (un traité marqué par une pensée sceptique [du «niet-prediker»], l'autre par une tendance moraliste [du «eigenlijken Prediker»]); un compilateur-rédacteur en aurait fait l'ensemble composite qui est maintenant sous nos yeux.

On peut résumer notre parcours à travers les explications «documentaires» et «rédactionnelles» en retenant une orientation commune partagée par plusieurs chercheurs appartenant à quatre mondes différents (allemand, anglais, américain et français). Chacun d'eux a fait ses recherches sur le livre de Qohéleth de manière assez indépendante, ce qui explique que leurs résultats respectifs sont assez différents dans les détails. Leur point de convergence, ce-

---

1 *Die Philosophie des Alten Testaments* (RV VI/6), Tübingen: J.C.B. Mohr, 1914, cf. surtout p.46.

2 *Weisheit* (SAT III/2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1911.

3 Cf., p.ex., *op. cit.*, p.vii: «Wer sich nach flüchtigem Durchlesen meiner Übersetzung zu einem abschliessenden Urtheil über meine Arbeit befugt erachtet, muss sich entweder sehr viel eingehender mit diesem merkwürdigen Buche beschäftigt haben und sehr viel mehr Hebräisch können als ich oder – sehr viel weniger. [...] Ausführliche Erläuterungen und Begründungen muss ich mir einstweilen vorbehalten. [...] Im Übrigen mag die Übersetzung für sich selber sprechen».

4 Il s'agit d'un commentaire sélectif qui ne compte que 29 pages (pp.230-258 de l'ouvrage mentionné ci-dessus). La présentation reste assez vague: PAUL VOLZ ne suppose pas seulement un auteur qui durant un temps très long, ait fait des ajouts à son propre livre (cf., ci-dessus, p.15 [avec la note 3]), mais il pense encore à un ami ou disciple qui aurait ajouté le titre et l'épilogue de 12,9-11, ainsi qu'à un rédacteur qui aurait corrigé le livre au sens d'une piété plutôt traditionnelle («Einschneidender ist, daß eine ängstliche Seele über das Büchlein kam und seine schlimmen Reden mit frommem Mantel bedeckte»; *ibid.*, p.233).

5 «Een hebreeuwsche Faust», dans: *De Tijdspiegel* I (1870), pp.283-302.

pendant, concerne le principe fondamental, c'est-à-dire le présupposé d'un long processus *rédactionnel*, qui serait à l'origine du phénomène des «contradictions» qu'on a constatées dans ce livre biblique. Pourtant cette convergence remarquable dans le procédé méthodologique n'a pas eu de suite dans la recherche exégétique, elle a été abandonnée sans tambour ni trompette. Pourquoi ?

Pourquoi l'actuelle tendance exégétique à défendre l'unité du livre ?

La raison fondamentale de cet abandon des concepts rédactionnels n'est pas à chercher dans le domaine particulier de la recherche sur le livre de Qohéleth, mais dans le changement d'orientation du contexte théologique plus largement, voire tout entier. La période de la Première Guerre mondiale a vu, en effet, des bouleversements en théologie. Habituellement, on mentionne le «Römerbrief» de Karl Barth (1918/1919) comme exemple-type de la nouvelle orientation qui a ébranlé le monde théologique. Dans le domaine de l'Ancien Testament, on pourrait évoquer d'autres signes tels le lancement d'une nouvelle série de commentaires, à partir de 1913[1], et la publication de plusieurs articles importants qui présentaient un bilan de la situation en exégèse[2]. La recherche sur le livre de Qohéleth a particulièrement été marquée par cet aspect de rupture radicale avec le passé exégétique, car la nouvelle génération de chercheurs n'a pas renoué avec la recherche précédente, mais l'a catégoriquement refusée. Je constate trois tendances principales qui, dans la pratique, ne se distinguent pas de manière aussi nette que le suggère l'énumération qui suit:

(1) une tendance «conservatrice» ou même «restaurative»
(2) une tendance purement «descriptive» ou «formaliste»
(3) une tendance «intertextuelle» ou «transtextuelle»

(1) La tendance *«conservatrice ou restaurative»* est inaugurée par le premier commentaire important de la nouvelle génération, préparé par Hans Wilhelm Hertzberg pour la série «Kommentar zum Alten Testament» déjà men-

[1] Le «Kommentar zum Alten Testament» (KAT), publié sous la direction d'Ernst Sellin.
[2] P.ex., RUDOLF KITTEL, «Die Zukunft der alttestamentlichen Wissenschaft», dans: *ZAW* 39 (1921), pp.84-99; HUGO GRESSMANN, «Die Aufgaben der alttestamentlichen Forschung», dans: *ZAW* 42 (1924), pp.1-33; cf. HANS-JOACHIM KRAUS, *op. cit.*, pp.393sq. («Neue Ansätze nach dem ersten Weltkrieg»).

tionnée[1], publié en 1932[2]. Dans sa préface, l'auteur ne cache pas ce qu'il doit à Franz Delitzsch[3] qui s'est toujours déclaré adversaire de la recherche historico-critique[4] et dont la pensée théologique a surtout été transmise par son disciple Wolf Wilhelm Graf Baudissin qui devint le maître du jeune Hans Wilhelm Hertzberg[5]. Franz Delitzsch avait appelé le livre de Qohéleth le «plus beau chant de la crainte de Dieu» («Hohelied der Gottesfurcht»)[6]. Cette appellation révèle l'état d'esprit conservateur de Franz Delitzsch qui réagissait ainsi à la qualification «le plus beau chant du scepticisme» («Hohelied der Skepsis»), forgée, selon lui, par Heinrich Heine[7]. À l'aide du terme de «crainte de Dieu», Franz Delitzsch veut prévenir tout doute qui pourrait s'exprimer au sujet de la conformité de ce livre avec le message biblique[8]; de même, il ne laisse pas la moindre place au doute quant à son

---

1 Cf., ci-dessus, p.21 (avec la note 1).

2 *Der Prediger (Qohelet) übersetzt und erklärt* (KAT XVI/4), Leipzig: Werner Scholl, 1932 (2e éd., KAT XVII/4-5, Gütersloh: Gerd Mohn, 1963). IZAK J.J. SPANGENBERG n'a absolument pas reconnu l'importance de ce commentaire; cela est dû au fait qu'il ignore sa première édition de 1932 et ne le considère que comme une œuvre de l'an 1963 («Century» [1998], pp.61-91, surtout pp.69-70, p.76 avec la note 90) . – On pourrait encore mentionner deux ouvrages avant-coureurs qui attestent une certaine influence de la théologie barthienne, mais n'ont pas trouvé un large écho comme c'est le cas pour le commentaire de Hertzberg: GOTTFRIED KUHN, *Erklärung des Buches Koheleth* (BZAW 43), Giessen: Alfred Töpelmann, 1926; WILHELM VISCHER, *Der Prediger Salomo. Übersetzt mit einem Nachwort und Anmerkungen*, München: Chr. Kaiser, 1926; cf. aussi «Der Prediger Salomo», dans: *Zwischen den Zeiten* 4 (1926), pp.187-193.

3 «Unter den Qohelet-Exegeten nenne ich FRANZ DELITZSCH als denjenigen, dessen feinformulierte und wohlerwogene Gedanken mir besonders wertvoll gewesen sind» (p.VII; 2e éd., p.21); HANS WILHELM HERTZBERG appelle Franz Delitzsch le meilleur de tous les exégètes qu'a trouvé le livre de Qohéleth («der beste aller Ausleger, den es gehabt hat»; p.32; 2e éd., p.222).

4 Mentionnons, p.ex., son traité *«Der tiefe Graben zwischen alter und moderner Theologie. Ein Bekenntnis»*, Leipzig: Centralbureau der Instituta Judaica, 1888; cf. ECKHARD PLÜMACHER, art. «Delitzsch, Franz Julius (1813-1890)», dans: *TRE* 8 (1981), pp.431-433.

5 Cf. la dédicace de son commentaire: «Dem Gedächtnis meines Lehrers Wolf Wilhelm Grafen Baudissin» (p.V; cf. p.VIII = 2e éd., p.21).

6 FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (BC IV/4), Leipzig: Dörffling und Franke, 1875, p.190; cité, p.ex., par HANS WILHELM HERTZBERG, *Prediger*, p.32; 2e éd., p.222.

7 Presque cent ans durant, on a toujours colporté cette citation, même si l'on n'était pas en mesure de l'identifier précisément dans l'œuvre d'Heinrich Heine. En 1964, pourtant, FRIEDRICH ELLERMEIER a montré que l'erreur est à imputer à FRANZ DELITZSCH qui, dans son commentaire de 1875 sur Qohéleth, avait faussement repris son propre commentaire de 1864 sur Job; Heinrich Heine, en effet, a désigné comme «Hohelied der Skepsis» le livre de Job et non pas celui de Qohéleth («Randbemerkungen zur Kunst des Zitierens», dans: *ZAW* 77 [1965], pp.93-94).

8 P.ex., *op. cit.*, p.191: «Das B. Koheleth ist [...] ein Thatbeweis für die Macht der Offenbarungsreligion, welche den Glauben an Gott den Einen, den allweisen Weltbildner und gerechten Weltregierer, so tief und fest im religiösen Bewußtsein begründet hat, daß auch die verstimmendsten und verwirrendsten Eindrücke der gegenwärtigen Welt diesen Glauben

homogénéité. Il ne peut, certes, fermer les yeux sur le fait que le livre de Qohéleth ne laisse apparaître aucune structure évidente[1], mais il n'accorde pas de poids à cette observation. Delitzsch, en effet, considère que l'unité du livre est prouvée par «l'unité de la pensée» qui, selon lui, traverse tout le livre[2] et par l'encadrement «pittoresque» qui atteste «l'art de composition» qui rassemble le livre en une unité[3].

Son ‹petit-fils scientifique› Hans Wilhelm Hertzberg procède d'une manière assez comparable. Avec une légèreté provocatrice, il passe sur les études conçues selon la méthode de la critique littéraire, qui, selon lui, ne peuvent être «excusées» que par la «psychose obsessionnelle de l'époque de la critique littéraire»[4]. Après avoir ainsi disqualifié l'opposition exégétique, il reprend la thèse de Franz Delitzsch sur l'unité de l'œuvre primitive[5], qu'il voit confirmée par le témoignage du texte hébreu et des versions («Bezeugung»), par des critères linguistiques («Sprache») et stylistiques («Stil»), par sa structure métrique («Metrum») et enfin par sa composition («Aufbau») et sa pensée («Gedankengehalt»)[6]. Si l'on regarde d'un peu plus près les développements respectifs, l'argumentation ne s'avère pas très convaincante: en ce qui concerne, par exemple, le prétendu caractère poétique et métrique, Hans Wilhelm Hertzberg postule un principe d'irrégularité, régissant la composition des séries de sentences, pourtant même cette règle peut, selon lui, être abandonnée par l'auteur du livre de Qohéleth[7] – or, comment peut-on dans ce cas prouver l'unité (métrique) du livre à l'aide du critère de son manque d'unité ? Hertzberg applique le même procédé aux «contradictions» qui ont toujours intrigué les exégètes: il les déclare constitutives de l'argumentation de Qohéleth, et ainsi absolument indispensables à la compré-

---

nicht zu erschüttern vermögen». D'une manière comparable, HANS WILHELM HERTZBERG tient à lier le livre de Qohéleth au thème central de la Bible chrétienne: «Das Buch Qoh, am Ende des AT stehend, ist die erschütterndste messianische Weissagung, die das AT aufzuweisen hat» (*Prediger*, p.47; 2e éd., p.238).

1 «Alle Versuche, in dem Ganzen [...] genetischen Fortgang, allesbeherrschenden Plan und organische Gliederung nachzuweisen, mußten bisher und werden inskünftige scheitern» (FRANZ DELITZSCH, *op. cit.*, p.195).

2 «Einheit des Geistes», «durchweg gleiche Weltanschauung mit gleichem Ultimatum» (*ibid.*, p.195).

3 «... insofern Kunst der Composition, als eine malerische Ouvertüre das Buch eröffnet und ein malerisches Finale es abschließt» (*ibid.*, p.195).

4 «Man kann zur Entschuldigung eigentlich nur die Zwangspsychose des literarkritischen Zeitalters anführen» (*Prediger*, p.18; 2e éd., p.41).

5 Il n'en exclut que le titre (1,1) et les ajouts faits par trois épiloguistes successifs (12,9-11; 12,12; 12,13-14); *ibid.*, p.18 = 2e éd., pp.41-42: «hier m ö c h t e jemand so sprechen, wie Qoh sprach».

6 *Ibid.*, p.18; 2e éd., p.41.

7 «Der Grundsatz der Regellosigkeit in der Zusammenstellung der Reihen ist mehrfach durchbrochen...» (*ibid.*, p.10; 2e éd., p.33).

hension de son livre[1]; l'inconstance[2] est donc érigée en système constant appelé «Zusammenstellung der Zwar- und der Abertatsache»[3].

Le commentaire élaboré par Hans Wilhelm Hertzberg a beaucoup contribué à renvoyer les concepts «rédactionnels» pour le livre de Qohéleth aux oubliettes d'une discussion exégétique dépassée, même si, d'une part, la position d'un conservatisme restauratif était probablement minoritaire parmi les exégètes de l'époque et si, d'autre part, l'on n'était pas très convaincu par les critères et les arguments avancés par Hertzberg. La volonté d'éviter les points faibles et contestables de ce commentaire, sans disposer d'une alternative programmatique ou méthodologique, a favorisé le repli sur une position de tendance purement «descriptive».

(2) La tendance purement *«descriptive»* ou *«formaliste»* se manifeste clairement dans le commentaire de Kurt Galling (1940)[4] qui renonce complètement à toute tentative de dessiner encore une idée directrice ou unificatrice pour ce livre biblique[5]: celui-ci ne présenterait qu'une suite peu cohérente d'aphorismes et de sentences[6]. D'une manière conservatrice, l'unité de l'œuvre est affirmée, mais Kurt Galling ne la soutient par aucune argumentation et la relativise aussi par la supposition de plusieurs ajouts rédactionnels à l'intérieur du livre[7].

James A. Loader («Polar Structures in the Book of Qohelet»[8]) poursuit sur la voie tracée par Hans Wilhelm Hertzberg et Kurt Galling; il commence, d'ailleurs, lui aussi avec la mention de Franz Delitzsch[9] et se débarrasse également assez rapidement de la recherche selon le modèle de la critique littéraire[10]. Pour l'essentiel pourtant, ce refus catégorique s'explique par le choix d'une méthodologie incompatible avec la tradition classique de l'exégèse historico-critique: Loader poursuit l'idée d'une «structural analysis» sur la base d'une approche synchronique qui relègue décidément toute

---

1 «Innerhalb der Beweisführung kommt gern zunächst das Gegenteil des vorgetragenen Ergebnisses, die „Zwar"-Tatsache, dann das Aber, das Qohs eigene Ansicht enthält. Das ist eine wichtige Erkenntnis zum Verstehen des Buches» (*ibid.*, p.7; 2e éd., p.30).

2 «Sprunghaftes», «Seitensprünge und Nebengedanken» (*ibid.*, p.7; 2e éd., pp.29-30).

3 *Ibid.*, p.16; 2e éd., p.39.

4 Cf., ci-dessus, p.16 note 3.

5 Il est aussi symptomatique que l'introduction de ce commentaire ne comprend aucun paragraphe méthodologique ni un résumé de la pensée théologique de l'auteur biblique.

6 «Aphorismen, Sentenzen», *Prediger*, p.47 (cf. p.49).

7 «Wenn an der Einheitlichkeit des Werkes auch nicht gezweifelt werden kann, so gibt es andererseits doch an einigen Stellen bewußte Überarbeitungen (Zusätze) im Sinne der „Rechtgläubigkeit"» (*ibid.*, p.49).

8 Paru dans la série BZAW (vol.152), Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1979.

9 *Ibid.*, p.4: «Franz Delitzsch claimed that all attemps to show a genetic progress and organic connection in the composition of the book must fail» (cf., ci-dessus, p.23 [avec la note 1]).

10 «The so-called "literarkritische" theory can be rejected most easily of all» (*ibid.*, p.6).

considération historique («diachronic work») à un niveau secondaire[1]. Il en vient même à dire que les «contradictions» qui ont incité des exégètes à chercher des solutions rédactionnelles, sont simplement inexistantes[2]. Suscitant plutôt des associations d'idées péjoratives, la notion de «contradictions» est remplacée par le terme intentionnellement positif de «polar structures». Mais le phénomène en question ne reste-t-il pas le même ? La négation des «contradictions» représente-t-elle vraiment plus qu'un subterfuge ? On peut sans autre admettre que sur le plan *descriptif*, l'ouvrage de James A. Loader séduit par le soin, soutenu par de nombreux graphiques, avec lequel il relève ces prétendues «structures polaires» dans le livre de Qohéleth, mais il reste muet sur tous les points (herméneutique, historique et théologique) qui dépassent l'aspect de la description. Le terme de «contradiction» étant prohibé, Loader parle des «tensions» que Qohéleth aurait maintenues d'une manière consciente pour rester fidèle à la fois à la situation d'une sagesse en crise[3] et au sujet insaisissable de la théologie, Dieu[4]; le pauvre Qohéleth doit souffrir d'une «migraine» permanente[5], mais cela ne pose pas de problème à un chercheur comme James A. Loader.

D'autres auteurs se sont engagés sur une même voie *descriptive*[6], à la recherche d'une *structure* qui organise le livre de Qohéleth[7]. Parmi les publica-

---

1 *Ibid.*, pp.1-2.

2 En se référant critiquement à l'ouvrage de Carl Siegfried, JAMES A. LOADER ose formuler: «Arguments built on inner "contradictions" in the book are invalid because such "contradictions" do not exist» (*ibid.*, p.6).

3 «In spite of all he has in common with the rest of protesting literature, *the crisis never results in tension being discharged but always in its maintenance*» (*ibid.*, p.123).

4 «If the vacuum over against God did not result in tension, what need would there have been for it to be filled?» (*ibid.*, p.133).

5 «When the two poles of doctrine and protest are counterpoised in the ancient Near Eastern wisdom, the headache is always followed by relaxation – but in Qohelet's head the migraine throbs continually» (*ibid.*, p.123).

6 P.ex., MICHAEL V. FOX, *Qohelet and his contradictions* (1989), p.28: «I try to read Qohelet without "solving" the problems raised by the contradictions in his perceptions of toil, wisdom, and justice. I am not sure I entirely succeed, because there is a tremendous interpretive pressure to raise the valleys and lower the hills, to make the way straight and level before the reader. But a reading faithful to this book, at least, should try to describe the territory with all its bumps and clefts, for they are not mere flaws, but the essence of the landscape». On pourrait encore mentionner le concept de «numerical patterns» proposé par ADDISON G.WRIGHT («The Riddle of the Sphinx Revisited: Numerical Patterns in the Book of Qoheleth», dans: *CBQ* 42 [1980], pp.38-51), l'approche narratologique d'ERIC S. CHRISTIANSON (*A Time to Tell. Narrative Strategies in Ecclesiastes*, 1998) et beaucoup d'autres.

7 Mentionnons, p.ex., la solution élaborée par NORBERT LOHFINK qui propose un «fast spielerisch hingeworfene[s] Zugleich von Diatribe und Palindromie» (*Kohelet* [1980, 41993], p.10), donc une combinaison de «linearer Dynamik» et «in sich zurücklaufender Ringkomposition» («Koheletbuch» [1997], p.44). FRANÇOIS ROUSSEAU a esquissé le modèle d'une «structure en cycles» («Structure de Qohélet I 4-11 et plan du livre», dans: *VT* 31

tions de cette orientation méthodologique la thèse de doctorat de Vittoria D'Alario me semble être un ouvrage bien impressionnant[1]. Elle prend pour point de départ justement le problème des «contraddizioni»[2] qui, en effet, doit être considéré comme une des questions cruciales de ce livre biblique et qui a suscité «l'ipotesi di una pluralità di fonti»[3]. Conformément au genre littéraire de ce travail scientifique, les positions les plus importantes de l'histoire de la recherche sur Qohéleth sont présentées d'une manière soigneuse, y compris celles des travaux qui s'inspirent d'une solution littéraire et rédactionnelle (Carl Siegfried, Alan Hugh McNeile, George Aaron Barton et Emmanuel Podechard). La discussion de cette approche méthodologique et sa critique, cependant, restent étonnement globales et superficielles: Vittoria D'Alario se contente de constater que ces travaux n'ont pas eu d'impact notable sur la recherche récente[4]. Cela est manifeste, mais elle ne recherche pas les *raisons* qui ont mené à délaisser cette orientation méthodologique. Elle reproche aux représentants de cette tendance exégétique d'avoir imposé leurs propres «criteri logici», plutôt que d'avoir respecté la «logica interna» du livre biblique, et clôt le paragraphe en question en dénonçant cette «subjectivité extrême et incontrôlable»[5].

Nous devons, certes, rester très prudents dans l'application de critères exégétiques qui peuvent être trop marqués par la pensée moderne. Il me semble cependant naïf de vouloir simplement opposer, à la subjectivité d'une recherche rédactionnelle, une prétendue objectivité liée à une approche analytique et rhétorique[6]. Proposer une pensée dialectique[7] et une lecture multiple[8] pour résoudre le problème des «contradictions» est un procédé qui n'est sans doute ni moins subjectif, ni d'ailleurs moins influencé par les méthodes contemporaines, que ne l'étaient les recherches historico-critiques de la fin du XIX[e] siècle et du début de notre siècle. La volonté de défendre l'unité de

---

[1981], pp.200-217), adopté aussi par LEO G. PERDUE (*Wisdom & Creation* [1994], pp.204-205 et 237). Cf. aussi récemment FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Nichts Besseres*, 1998.

1 *Il libro del Qohelet. Struttura letteraria e retorica* (RivBib, Suppl.27), Bologna 1993.

2 *Ibid.*, pp.11-15 (cf., ci-dessus p.10 avec la note 2).

3 *Ibid.*, pp.19-23.

4 «Poco fecondo» (*ibid.*, p.22).

5 «La ricostruzione che ne risulta è esposta al rischio di un'estrema e incontrollabile soggettività, basandosi su ciò che l'esegeta considera logico e indica come illogico» (*ibid.*, p.23).

6 Cf., p.ex., le sous-titre du deuxième chapitre: «Alla ricerca di criteri oggettivi di strutturazione» (*ibid.*, p.35). La même opposition se trouve déjà chez ADDISON G. WRIGHT (cf., ci-dessus, p.25 note 6), *CBQ* 30 (1968), pp.313-334; réimpr. dans: ROY B. ZUCK (éd.), *Reflecting with Solomon* (1994), pp.45-65 (p.50: «subjective method» – «objective method»).

7 P.ex., VITTORIA D'ALARIO, *op. cit.*, p.16: «il rapporto dialettico»; p.178: «una pluralità di temi, dialetticamente correlati»; p.185: «Ma la contraddizione è anche l'anima della dialettica» etc.

8 P.ex., *ibid.*, p.16: «molteplici letture».

l'œuvre et de l'auteur[1], au prix de déclarer ce dernier à la fois «predicatore di gioia» et «filosofo della vanità»[2], me semble en outre moins marquée par les données de la littérature en Ancien Israël que par les présupposés de la théorie rhétorique. Celle-ci, en effet, ne voit, par sa «prospettiva sincronica»[3], pas beaucoup plus que l'état *actuel* du texte biblique. Or, il est avéré que la plupart des écrits de l'Ancien Testament, voire même leur totalité, n'ont pas été écrits d'un seul jet ni par un seul auteur, mais qu'ils ont tous connu une histoire rédactionnelle plus ou moins longue et importante. Face à cette situation littéraire, j'ose même dire que ce n'est pas aux représentants d'une méthode historico-critique («diachronique») de prouver la probabilité de leur concept rédactionnel, mais au contraire aux autres, qui pratiquent l'interprétation «synchronique» sur un seul niveau, textuel et historique, de montrer les avantages de leur exégèse et les arguments favorisant la présupposition, plutôt exceptionnelle, d'une unité d'auteur pour un livre biblique. Vittoria D'Alario évoque l'argument de «l'uniformità della lingua e della terminologia» pour réfuter tout concept rédactionnel[4], mais cela ne suffit pas. L'exemple du style deutéronomiste, bien particulier, le démontre clairement. Celui-ci, en effet, ne permet pas non plus de maintenir l'idée de l'unité littéraire de l'Historiographie deutéronomiste, sans parler des autres livres bibliques marqués de ce même style dit deutéronomiste. Des particularités linguistiques et terminologiques n'exigent donc pas nécessairement la supposition d'un seul auteur (c'est une opinion plutôt moderne !), elles peuvent aussi constituer le propre de toute une école ou d'une tradition.

(3) L'interprétation *«intertextuelle» ou «transtextuelle»* est une autre étape sur la voie ouverte par l'analyse structurale, et la thèse de doctorat de Jean-Jacques Lavoie applique cette approche méthodologique au livre de Qohéleth[5]. La question de l'unité d'auteur, qui ne peut être considérée comme résolue de manière convaincante par l'ouvrage de Vittoria D'Alario, trouve une réponse nouvelle: celle de la «mort de l'auteur»[6]. Jean-Jacques Lavoie affirme ainsi que la compréhension d'un texte ne dépend pas essentiellement de la connaissance de son auteur ni de celle de son destinataire originel[7].

---

1 Cf., p.ex., *ibid.*, p.176: «il libro del Qohelet è opera di un solo autore».
2 *Ibid.*, p.237.
3 P.ex., *ibid.*, p.184.
4 *Ibid.*, p.22.
5 Présentée en 1989 à la Faculté de théologie (catholique) de l'Université de Montréal, cette thèse de doctorat a paru en une forme remaniée sous le titre *La pensée du Qohélet. Étude exégétique et intertextuelle* (Héritage et projet, vol.49), Montréal: Fides, 1992.
6 *Ibid.*, p.20; JEAN-JACQUES LAVOIE reprend ainsi la formulation de ROLAND BARTHES, «La mort de l'auteur», dans: *Essais critiques IV: Le bruissement de la langue*, Paris: Éditions du Seuil, 1984, pp.61-67.
7 Cf., p.ex., *ibid.*, p.27: «la problématique de l'unité d'auteur doit faire place à la question de

Déchiffrer le sens d'un texte en faisant des recherches sur l'intention de son auteur, est ainsi qualifié de «romantique»[1] et une approche rédactionnelle est vite déclarée «sans intérêt pour l'exégète du Qohelet»[2]. La dimension de l'histoire ne serait plus un facteur important pour l'interprétation en général; en revanche, tout est centré sur la notion de «texte»[3] considéré, lui, comme le «théâtre» d'une «productivité»[4]. Cet aspect «génésiaque»[5] lié au «texte» est d'abord évoqué pour l'acte de sa lecture qui est «l'aire de production du sens»; le sens du texte «surgit à chaque fois dans la relation qui se crée entre le texte et son lecteur»[6]; ce critère d'une lecture constitutive de l'existence d'un texte[7] est ensuite également appliqué au livre de Qohéleth présenté comme la relecture d'une impressionnante «bibliothèque»[8], c'est-à-dire comme une appropriation créatrice de la tradition littéraire antérieure et contemporaine[9]. En fin de compte, toute lecture revient à «jouer au texte et jouer le texte»[10]. Plus d'une fois l'auteur souligne la «pluralité» des lectures possibles[11]. Mais celle-ci me semble effectivement être à la mesure de la «subjectivité du lecteur»[12] et d'un «relativisme» total[13], dès lors qu'on remplace un sérieux travail historique sur l'intention du livre biblique[14] par la mise en scène de quelques thèmes universels, tracassant éternellement «l'être-humain-au-sortir-de-l'Éden»[15].

l'unité du texte».

1 *Ibid.*, p.23; cf. encore à la même page: «la véritable compréhension d'un texte n'a plus rien à voir avec un retour, toujours hypothétique, à l'intention de l'auteur».

2 *Ibid.*, p.12.

3 Cf. le titre du premier chapitre: «D'une herméneutique de l'histoire à une herméneutique du texte» (*ibid.*, pp.17-29); à la p.13, p.ex., on trouve la démarcation contre la «méthode diachronique ou plus précisément historico-critique».

4 *Ibid.*, p.22.

5 *Ibid.*, p.246.

6 *Ibid.*, p.26; cf. p.12: «Dans ce sens, lire n'est pas un acte de répétition, mais de production».

7 Cf., p.ex., p.24: «Il n'y a donc de texte que lu»; p.29: «un texte n'existe que lu».

8 *Ibid.*, pp.14, 36, 39, 247.

9 Jean-Jacques Lavoie veut montrer le caractère du livre de Qohéleth en tant que «Lecture-Écriture» en particulier par rapport aux textes de Gen 1-11: leur lecture par Qohéleth se réalise dans un «mouvement scriptural d'effacement, de remplacement et de développement» (*ibid.*, p.15).

10 *Ibid.*, p.25.

11 *Ibid.*, p.ex., pp.22 et 257.

12 *Ibid.*, p.37.

13 *Ibid.*, p.16: «le Qohélet n'a pu que susciter une littérature dont le relativisme fut toujours la loi la plus sûre!»

14 *Ibid.*, p.247: «le Qohélet n'est pas fait d'intentions d'un ou de plusieurs auteurs, mais de textes».

15 *Ibid.*, p.257, cf. p.15.

Pourquoi l'approche choisie pour la présente étude ?

Pour clore le premier volet introductif («Pourquoi ?»), il est peut-être utile de le résumer en retenant les trois points qui me semblent les plus importants pour mon approche du livre de Qohéleth et de sa littérature exégétique:

(1) le motif herméneutique
(2) le motif historique
(3) le motif méthodologique

(1) *L'herméneutique* nous a sensibilisés à la problématique du processus interprétatif. Les questions que se pose le lecteur ou le commentateur ont un impact non négligeable sur la compréhension du livre interprété. On peut l'illustrer à propos du phénomène des «contradictions» qui constitue en quelque sorte un fil conducteur à travers toute l'exégèse de Qohéleth. Étant donné qu'elles ne représentent jamais des contradictions au sens le plus strict de la logique («A est vrai» et «A n'est pas vrai»), la question de leur incompatibilité ou de leur possible arrangement ne se discute pas sans que l'évaluation faite par les interprètes n'intervienne. Celle-ci se situe quelque part dans une marge d'appréciation assez large, pour les uns plutôt proche de ce qui s'exclut, pour les autres encore parfaitement dans les normes de la cohérence[1]. De manière consciente ou inconsciente, chacun de nous porte en lui une image de ce que devrait être un «texte», et toute lecture du livre de Qohéleth part d'une comparaison à cette image préfigurée. À ceux qui avaient tendance à accentuer l'aspect contradictoire de certaines formulations de Qohéleth, on a reproché d'appliquer des critères rationalistes, trop marqués par une logique linéaire et progressive, typique de la pensée occidentale et moderne[2]. Mais n'oublions pas que les premiers à évoquer ce problème des contradictions étaient les rabbins de l'antiquité orientale ! Or, que ce reproche soit justifié ou non, l'exégèse des dernières décennies tend à proposer un autre concept de «texte», en refusant toute division et fragmentation pour insister sur la forme canonique du texte («canonical interpretation») et sur l'étude de sa structure («analyse structurale»). Même si une telle lecture, strictement synchronique et descriptive, prend parfois l'allure d'une réaction extrémiste à l'exégèse classique selon les méthodes historico-critiques, elle a toutefois le mérite de rappeler que le texte de Qohéleth doit, sous sa forme actuelle, être considéré comme porteur de sens et de message.

---

1 L'acceptation peut aller jusqu'à la négation de leur existence; cf., ci-dessus, p.25 (note 2).
2 Cf., p.ex., VITTORIA D'ALARIO, *Il libro del Qohelet* (1993), p.57.

Ainsi, l'histoire de la recherche sur le livre de Qohéleth a vu apparaître des positions radicalement opposées, particulièrement manifestes dans leur manière respective de gérer le problème des «contradictions». L'approche herméneutique qui inspire la présente étude, tient à éviter les concepts extrémistes: aussi n'ai-je pas l'intention de faire des «contradictions» un critère pour postuler des positions théologiques inconciliables les unes avec les autres et pour en déduire des «sources» différentes, mais je ne peux pas non plus les nier complètement pour affirmer l'homogénéité du texte. Ce que la recherche appelle communément «contradictions» représente, pour moi, des nuances différentes qui marquent un débat. Pour trouver un accès à ses enjeux, il ne suffit pas de lire le texte à son seul niveau «canonique» qui, à mon avis, ne présente que l'ultime phase de ce débat. L'image du texte qui s'est dessinée au cours de mes recherches sur Qohéleth est celle d'une mise par écrit de discussions «pré-talmudiques»[1] menées durant un laps de temps assez long. Cette image connaît évidemment, elle aussi, les mêmes limites auxquelles sont soumises toutes les interprétations et qui peuvent se résumer, par exemple, dans le terme de «cercle herméneutique»[2]. Cependant, pour éviter d'en parvenir à une pure subjectivité ou relativité, je vais m'efforcer d'indiquer les présuppositions de mes démarches et leurs critères afin d'en faciliter la discussion lucide et «inter-subjective».

(2) Je ne peux renoncer à considérer la dimension de *l'histoire* comme indispensable à tout travail de compréhension et d'interprétation. Je fais l'expérience que mon existence est conditionnée par le temps et par l'histoire. Même les questions universelles et éternelles, qui me travaillent de la même façon que d'innombrables êtres humains avant moi et après moi, demandent des réponses qui ne peuvent faire abstraction de ma situation historique et sociale. Mais il n'est pas exclu que, pour ces réponses, je me serve de formulations forgées par un autre ou figées dans une tradition millénaire. Là encore, pourtant, la forme de ma citation, ainsi que son encadrement ou les nuances que j'y apporterai, feront paraître la spécificité de la «condition historique» de la réponse que j'essaie de donner au pourquoi de ma vie.

Je ne vois pas de raisons pour dénier à cette dimension un rôle important, voire constitutif, pour la compréhension du livre de Qohéleth. Ce livre a probablement connu une certaine histoire, avec ses continuités et ses ruptures – tout à fait comme je le constate pour le parcours de ma vie. Il est le document

---

1 Rappelons le terme de «Talmud» utilisé par Martin Luther, cf. ci-dessus p.14 avec la note 2.

2 Cf. MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (17e éd.), Tübingen: M. Niemeyer, 1993, p.152-153; HANS-GEORG GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960), 2e éd., Tübingen: J.C.B. Mohr, 1965, pp.250-261 («Der hermeneutische Zirkel und das Problem der Vorurteile»).

d'une pensée marquée par certaines traditions et influences contemporaines – tout à fait comme ma pensée. C'est le reflet d'observations et de prises de position – tout à fait comme lorsque j'observe et me détermine, rejetant certaines opinions et en favorisant d'autres. Bien sûr, l'auteur de ce livre ne se présente pas directement et il ne décrit pas son temps ni son milieu. Il nous est impossible de le saisir; nous ne pouvons que nous approcher de lui. Cela vaut cependant pour tout texte biblique, car même si nous connaissons le nom d'un Ésaïe ou d'un Jérémie et possédons quelques informations sur leur situation historique respective, notre interprétation du livre qui porte leur nom reste une approche tâtonnante, qui fonctionne toujours dans le va-et-vient entre le texte et l'idée que nous nous faisons du message de son auteur. La tâche est peut-être plus difficile avec un livre anonyme ou pseudonyme, mais sur le plan structurel, elle reste confrontée au même problème: toute «histoire» (au sens d'une description «historique») est une reconstruction qui, dans un processus permanent, doit être contrôlée et revue. Ce «but sans but» ne disqualifie pas les recherches historiques, bien qu'il puisse mener au désespoir ceux qui, de manière positiviste, souhaitent des résultats objectifs ou même définitifs. Pour que nos études historiques et interprétatives restent vraiment sur le chemin de l'approche et ne dégénèrent pas en un éloignement, nous avons besoin des méthodes les mieux adaptées au critère de l'histoire.

(3) En ce qui concerne l'aspect *méthodologique*, je ne créerai donc aucune surprise en plaidant en faveur des méthodes de l'exégèse historico-critique[1] qui permettent une étude successivement synchronique et diachronique. Ce choix inclut évidemment la méthode de la critique littéraire et celle de l'histoire de la rédaction, même si, durant les dernières décennies, ces deux démarches méthodologiques en particulier ont régulièrement été qualifiées d'inadéquates pour les recherches sur le livre de Qohéleth[2]. Diethelm Michel, en 1988 déjà, n'hésita pas à diagnostiquer l'échec définitif de ce procédé méthodologique, tentant ainsi de mettre un point final à ce chapitre de l'histoire de la recherche. Il estimait que toutes les tentatives de résoudre les difficultés du livre de Qohéleth à l'aide de la critique littéraire avaient échoué, s'étaient épuisées sans succès et n'étaient plus soutenues par aucun exégète réputé[3]. Il peut sembler risqué de renouer avec des méthodes qui ont été dé-

---

[1] Cf. MARTIN ROSE, «Approches classiques de l'Ancien Testament: techniques exégétiques et implications théologiques», dans: *ETR* 63 (1988), pp.337-360.

[2] Cf., p.ex., les remarques de JAMES A. LOADER («... can be rejected most easily of all»; cf., ci-dessus, p.24 avec la note 10), de VITTORIA D'ALARIO («poco fecondo»; cf., ci-dessus, p.26 avec les notes 4 et 5) et de JEAN-JACQUES LAVOIE («sans intérêt pour l'exégète du Qohélet»; cf., ci-dessus, p.28 avec la note 2).

[3] «Der Versuch, mit Hilfe der Literarkritik die Schwierigkeiten des Buches Qohelet zu lösen, hat sich totgelaufen – er wird heute von keinem maßgeblichen Exegeten mehr vertreten»;

clarées définitivement démodées pour les recherches sur Qohéleth. Mon approche n'est pourtant pas inspirée par une volonté aveugle de faire revivre les procédés du XIXe siècle et de les réhabiliter, je peux faire valoir qu'elle n'applique au livre de Qohéleth que des idées largement retenues par la recherche récente sur les livres prophétiques et qu'on résume par les termes de «Fortschreibung»[1] ou de «relecture»[2]. Tout comme l'état canonique des livres prophétiques est dû à un travail interprétatif et rédactionnel réalisé dans une école prophétique par les disciples du maître, le livre de Qohéleth me semble représenter le résultat littéraire d'une «relecture» qui, en l'occurrence, s'est déroulée au sein d'une école sapientiale ou philosophique, durant un temps assez long et en plusieurs phases.

Encore en 1995, Otto Kaiser, dans sa remarquable présentation de la recherche sur le livre de Qohéleth, affirme résolument qu'une approche selon la méthode de la critique littéraire peut toujours être considérée comme dépassée[3]. Il rapporte pourtant qu'à partir de 1991, Oswald Loretz a publié des articles[4] développant l'idée d'une distinction entre les textes poétiques du livre et ceux en prose, arrivant ainsi à l'hypothèse de couches littéraires nettement différentes[5]. Otto Kaiser y reconnaît une réapparition de la méthode de la critique littéraire et qualifie ses résultats comme s'écartant totalement («gänzlich») de la «bisherigen Koheletforschung»[6]. On peut, en effet, mettre en doute que les critères poétologiques («Kolometrie») appliqués par Oswald Loretz suffisent pour séparer des couches littéraires dans le livre de Qohéleth[7]; cependant, l'exégète allemand a au moins le mérite, me semble-t-il, d'avoir ébranlé la domination d'une

---

DIETHELM MICHEL, *Qohelet* (Erträge der Forschung, vol.258), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgeselleschaft, 1988, pp.20-21; cf. aussi DANIEL LYS, *LV(L)* 44 (1995), p.11: «ce serait une erreur simpliste de diviser ce livre en couches successives et correctrices, dont chacune aurait sa cohérence propre, mais dont aucune ne serait vraiment originale».

1 Cf. WALTHER ZIMMERLI, *Ezechiel* (BK XIII/1), Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1969, ²1979, p.106*.

2 Cf. ODIL HANNES STECK, «Prophetische Prophetenauslegung», dans: Hans F. Geisser (et alii), *Wahrheit der Schrift – Wahrheit der Auslegung. Eine Zürcher Vorlesungsreihe zu Gerhard Ebelings 80.Geburtstag am 6.Juli 1992*, Zürich: Theologischer Verlag, 1993, pp.198-244.

3 «Damit sind literarkritische Positionen [...] weiterhin als überholt zu betrachten» (*ThR* 60 [1995], pp.5-6 = *Weisheit* [1998], pp.153-154).

4 Cf. aussi son compte rendu de l'étude de Diethelm Michel: *OLZ* 86 (1991), coll.399-402; col.400: «Obwohl D. Michel mit unerschütterlicher Sicherheit vom Scheitern der literarkritischen Interpretationen des Qoheletbuches überzeugt ist und sich selbst als Vollender der Zitatentheorie suggeriert, dürfte er doch zu vorschnell sein Urteil über die literarkritischen Bemühungen gesprochen haben» (cf., ci-dessus, p.31 avec la note 3).

5 «Anfänge jüdischer Philosophie nach Qohelet 1,1-11 und 3,1-15» (1991); «"Frau" und griechisch-jüdische Philosophie im Buch Qohelet (Qoh 7,23-8,1 und 9,6-10)» (1991). Entretemps, OSWALD LORETZ a encore publié deux autres articles qui développent son concept de base: «Poetry and Prose in the Book of Qoheleth (1:1-3:22; 7:23-8:1; 9:6-10; 12:8-14)» (1993); «Jüdischer Gott und griechische Philosophie (*ḥokma yevanit)* im Qohelet-Buch» (1993).

6 OTTO KAISER, *op. cit.*, p.9 (= *Gottes und der Menschen Weisheit*, p.157).

7 Cf. la discussion très nuancée chez FRANZ JOSEF BACKHAUS, «Widersprüche und Spannungen im Buch Qohelet» (1997), pp.131-145.

exégèse exclusivement synchronique ou «unitaire»[1] et d'avoir, à nouveau, envisagé un processus de transmission et d'interprétation à redécouvrir dans l'actuelle forme canonique du livre biblique.
Un article date aussi de 1991, «avant-première» d'un ouvrage plus important et innovateur (de 1997), tous les deux de la plume d'Alexander Achilles Fischer, un élève d'Otto Kaiser[2]. La première étude (de 1991) procède de manière absolument traditionnelle (c'est-à-dire «synchronique») en présentant pour 1,3 – 3,15 une structure chiastique considérée comme la création géniale d'un seul auteur[3]. Dans sa thèse de doctorat, il appelle cet ensemble textuel le «Traktat des Kohelet»[4], tout en maintenant strictement l'idée de l'unicité de son auteur[5]. Cette «Grundschrift» représente, d'après Fischer, la seule composition littéraire conçue par Qohéleth lui-même[6], tandis que toute la partie suivante du livre (3,16 – 12,7) a son origine dans une «Schuldiskussion»[7] qui se serait développée à partir de plusieurs petits textes du maître. C'est ainsi que dans le procédé méthodologique de Fischer, une démarche exclusivement «synchronique» (pour 1,3 – 3,15) se transforme imperceptiblement en une approche plutôt «diachronique» pour ce qui concerne tous les autres textes du livre; l'exégète suppose que le travail éditorial et rédactionnel aurait été fait par l'auteur du premier épilogue (12,9-11)[8]. Ce concept rédactionnel ainsi que l'idée d'une école sapientiale ou philosophique me semblent, les deux, très intéressants, mais le déséquilibre méthodologique entre approche «synchronique» (pour 1,3 – 3,15) et «diachronique» (pour le reste du livre) est insatisfaisant quoique bien compréhensible du point de vue biographique.

L'interdépendance entre un concept de base et la méthodologie est évidente: le concept de «relecture» exige certaines méthodes exégétiques tout comme, mais inversement, vers la fin du XIXe siècle, la méthode de la critique littéraire avait conduit à l'idée du remaniement rédactionnel qu'aurait subi, en plusieurs étapes, le livre de Qohéleth. Le choix de la méthode anticipe certains des résultats, de la même manière que la façon de poser une question peut déjà déterminer certains aspects de la réponse.

Pour que cette donnée herméneutique d'interdépendance ne soit pas confondue avec une «pétition de principe», les résultats obtenus doivent être sans cesse soumis à un contrôle de vérification, pour voir s'ils sont confirmés par l'application d'autres méthodes exégétiques, et s'ils peuvent revendiquer une probabilité historique. Il est donc évident que les questions de méthode ap-

---

1 «Unitarier», cf. OSWALD LORETZ, *UF* 23 (1991), pp.223 et 240.
2 «Beobachtungen zur Komposition von Kohelet 1,3–3,15», dans: *ZAW* 103 (1991), pp.72-86; *Skepsis oder Furcht Gottes?* (BZAW 247), Berlin / New York: de Gruyter, 1997; cf. encore «Kohelet und die frühe Apokalyptik», dans: Antoon Schoors (éd.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BETL 136), Leuven: University Press/Peeters, 1998, pp.339-356.
3 *ZAW* 103 (1991), p.72: «eine vom Verfasser entworfene, in sich geschlossene Darlegung»; cf. déjà, p.ex., DIETHELM MICHEL: «Der Abschnitt 1,3–3,15 [...] bildet eine in sich geschlossene Abhandlung, die eigentlich von ihrem Thema her keiner Fortsetzung bedarf» (*Untersuchungen* [1989], p.269).
4 *Skepsis* (1997), p.183, cf. aussi pp.6, 50, etc.
5 *Ibid.*, p.50: «eine von Kohelet selbst entworfene Komposition».
6 *Ibid.*, pp.5-6, 50.
7 *Ibid.*, p.50; cf. pp.35ss: «Aufzeichnungen aus der Schule Kohelets».
8 *Ibid.*, pp.21sq.

pellent une description du procédé méthodologique appliqué dans la présente étude; j'en donnerai une brève esquisse dans le prochain paragraphe.

Comment ?

Supposer que mes recherches sur Qohéleth ont tout de suite été guidées par l'intention de lui appliquer la méthode de la critique littéraire, tant désavouée depuis plusieurs années[1], serait une erreur. Suivant la tendance actuelle, largement majoritaire, d'une «analyse structurale», je me mis d'abord à la recherche des «structures» régissant ce livre biblique. L'une d'elles est facilement reconnaissable et, en effet, régulièrement mentionnée par les biblistes: il s'agit du cadre formé par les versets 1,2 et 12,8 qui se servent de formules identiques[2]. On l'appelle «the most prominent and powerful inclusio in the Bible»[3]. Il n'est pas rare d'en déduire que la forme primitive correspondrait au texte de 1,2 à 12,8 seulement[4] et que ce cadre «authentifierait» l'unité littéraire[5]. Ce premier élément structural qui saute aux yeux est marqué par un terme-clé typique du livre de Qohéleth tout entier: הֶבֶל [hèbèl].

> Traduit habituellement par «vanité», הֶבֶל désigne d'abord le souffle, l'haleine, assez proche ainsi du mot נֶפֶשׁ. Or, tandis que celui-ci définit le souffle en tant que respiration ou principe de vie, הֶבֶל décrit plutôt l'*effet* de l'expiration qui produit un mouvement d'air, ou une buée. Ces phénomènes-là sont passagers et éphémères, et c'est précisément ce caractère fugace qui détermine les connotations du mot הֶבֶל, partout où il est utilisé de manière figurée ou métaphorique. Toute traduction («fumée», «vapeur», «vanité», «fragilité», «absurdité», etc.) ne peut être qu'une tentative approximative de faire ressentir les associations liées à l'évocation de ce terme dans sa langue originale[6].

Parmi les 73 occurrences bibliques de ce mot הֶבֶל, 38 se trouvent dans Qohéleth[7], et l'inclusion 1,2 et 12,8 en compte déjà huit, à elle seule.

---

[1] La remarque de DIETHELM MICHEL, en particulier (cf., ci-dessus, p.31 avec la note 3), a eu un effet de dissuasion sur toute disposition à travailler selon l'ordre habituel des méthodes historico-critiques et à commencer, en conséquence, avec la critique littéraire.

[2] Jérôme déjà signalait ce phénomène stylistique: «Post descriptionem interitus humani, pulchre exordium, libri sui repetens, ait...» (*Commentarius*, p.357 [l.276s]).

[3] MICHAEL V. FOX, *Qohelet* (1989), p.309; cf. JEAN-JACQUES LAVOIE, *La pensée du Qohélet* (1992), p.27: «il est notoire que *Qo* 1,2 forme une inclusion avec 12,8. *Qo* 1,2 n'ouvre le livre que parce qu'il en donne d'avance la conclusion (12,8)».

[4] Cf., p.ex., DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* (1977), p.87.

[5] Cf. JEAN-JACQUES LAVOIE, *op. cit.*, pp.27-28.

[6] Cf. DOUGLAS B. MILLER, *The Symbolic Function of* Hebel *in the Book of Ecclesiastes* (1996); «Qohelet's Symbolic Use of הבל», dans: *JBL* 117 (1998), pp.437-454.

[7] RAINER ALBERTZ («הֶבֶל *hæbæl* Hauch», dans: *THAT* I [1971], col.467) donne le chiffre de 41, sans que je puisse trouver les raisons de cette différence par rapport au chiffre de 38 soutenu par les concordances.

Sur la base de cette observation, d'une étroite combinaison entre une fonction structurale (inclusion) et une accentuation terminologique (mot programmatique), je tins à voir si ce critère était également applicable à d'autres niveaux de la «structure» du livre. J'estime, en effet, qu'on ne peut se contenter de prouver l'existence d'un cadre qui tienne ensemble le livre et ses matériaux si hétérogènes, mais qu'il faut également chercher des structurations du texte *à l'intérieur* de ce cadre.

Or, un autre mot doit encore attirer toute notre attention: ראה. Il s'agit non seulement du verbe le plus fréquent dans le livre de Qohéleth, mais, comparées à d'autres livres bibliques, ses 47 attestations[1] correspondent à plus du triple de la fréquence moyenne statistique de ce verbe dans l'Ancien Testament[2]. Je suis d'avis que, jusqu'à présent, la recherche exégétique n'a pas suffisamment tenu compte de l'importance de ce verbe dans l'approche du livre de Qohéleth[3]. Cela est d'autant plus surprenant que sa fonction centrale ressort non seulement des observations d'ordre terminologique et statistique, mais qu'elle se trouve soulignée aussi par la place qu'occupe ce verbe au niveau de la *structure* qui régit ce livre. Dans une des premières démarches de réflexion (1,14), on trouve ainsi la formulation רָאִיתִי («j'ai vu»), et, dans un texte qui porte toutes les caractéristiques d'une conclusion אֶת־כָּל־זֶה רָאִיתִי (8,9), le même verbe est repris sous une forme identique. Ajoutons qu'ailleurs dans le livre, cette forme verbale ponctue aussi le rythme des réflexions (p.ex., 2,13; 3,10.16.22; 4,4.15; 5,17).

La découverte de la fonction structurante du verbe ראה m'a amené à chercher s'il était éventuellement accompagné d'autres verbes qui s'intégreraient également dans un concept compositionnel. La démarche s'avéra fructueuse, puisque, partant de nouveau de la première démarche de réflexion et de la conclusion, je trouvai dans les deux textes (1,13.17; 8,9) une expression identique, à savoir le verbe נתן («donner») et לִבִּי («mon cœur») pour objet. Tomber sur le mot לֵב n'est pas du tout accidentel, car, avec ses 40 attestations, il doit être considéré comme appartenant aux termes-clé du livre de Qohéleth. Selon la moyenne statistique, il ne fallait s'attendre qu'à 8 ou 9 occurrences

---

1 Cf. les concordances (ABRAHAM EVEN-SHOSHAN, pp.1041-1047; GERHARD LISOWSKY, pp.1289-1299); par contre, JEAN-JACQUES LAVOIE, *Pensée* (1992), p.288, donne le chiffre de 50 qui comprend probablement encore les substantifs מראה (6,9; 11,9) et ראות (5,10) formés à partir de la même racine linguistique.

2 La moyenne statistique n'accorderait que 13 attestations du verbe ראה au livre de Qohéleth (sur un total de 1303 références), car avec ses 2987 mots, il ne représente que 0,99% de l'Ancien Testament (cf. le «Statistischer Anhang», dans: *THAT* II [1976], pp.539 et 540).

3 P.ex., MICHAEL V. FOX, *Qohelet* (1989), pp.151-154, ne le mentionne pas du tout parmi les «key words» du livre; une exception remarquable est l'article d'ANTOON SCHOORS, «The Verb ראה in the Book of Qoheleth» (1996), pp.227-241; cf. aussi «Words Typical of Qohelet» (1998), pp.26-33.

dans ce livre[1]. Il sera bien entendu indispensable d'étudier plus à fond les nuances qui distinguent le verbe ראה de l'expression «donner son cœur», mais retenons dans l'immédiat que, pour l'homme hébreu, לֵב n'est pas d'abord le siège des sensations et émotions, mais le centre de la vie spirituelle et rationnelle. Avec לֵב, nous possédons donc un deuxième élément désignant l'activité réflexive du «je» qui parle dans le livre de Qohéleth.

Ce résultat positif invitait à poursuivre la piste indiquée, complémentairement, par les évaluations statistiques et par les observations structurales. Ainsi, je repérai un troisième verbe, ידע («reconnaître», «connaître»), qui apparaît également sous la forme grammaticale d'une 1re personne au singulier: 1,17; 2,14; 3,12.14. L'ensemble des différentes formes verbales de ידע comprend 35 attestations dans le livre de Qohéleth, auxquelles on peut encore ajouter les huit occurrences de la forme nominale דעת. De nouveau, ces chiffres dépassent largement la moyenne statistique de la fréquence dans les textes bibliques[2].

En passant en revue les démarches faites jusqu'ici, je me posai la question de savoir si ces observations d'ordre terminologique et structural ne pourraient pas ouvrir une perspective plus importante. Je me demandais, plus précisément, si les résultats obtenus pour chacune des trois notions discutées ci-dessus pouvaient vraiment être traités indépendamment les uns des autres, ou s'il ne valait pas mieux les considérer conjointement comme éléments constitutifs d'une structure alors plus grande ? Ainsi suis-je arrivé à l'hypothèse de travail suivante: Les trois notions pourraient constituer trois paliers successifs d'un processus argumentatif structurant le livre de Qohéleth.

<u>La structure du procédé argumentatif</u>:

1) perception (saisir par les sens), observation:
   on se fixe la tâche d'observer quelque chose qui ait une certaine régularité (p.ex., ראה: saisir par le sens du regard)
2) appréhension (saisir par l'esprit), compréhension:
   on travaille l'observation: intériorisation de ce qui a été perçu (p.ex., נתן לב: appréhender de façon noético-rationnelle)
3) déduction (discerner), opinion, jugement, sentence:
   on formule la leçon que l'on tire de la démarche entière (ידע: exprimer l'aboutissement de la recherche)

---

1 Le «Statistische Anhang» du *THAT* (cf., ci-dessus, p.35 note 2), pp.533 et 534, donne le chiffre de 601 pour לֵב et 252 pour לֵבָב.

2 D'un point de vue statistique, on ne pourrait s'attendre pour le livre de Qohéleth qu'à 1% des 948 attestations pour le verbe et des 90 attestations pour la forme nominale דעת (cf., ci-dessus, p.35 note 2).

Le premier palier consiste en l'observation soigneuse de la réalité sous ses divers aspects; il met l'accent sur la perception *sensorielle* de la réalité. Le verbe qui, en hébreu, définit le mieux cette approche de saisir par les sens, est évidemment ראה. Dans ce contexte, il n'est pas uniquement employé pour exprimer le simple acte de «voir», mais plutôt pour signaler que quelqu'un «regarde» une chose attentivement, l'«observe» scrupuleusement[1].

Le second palier représente l'appréhension ou la compréhension, c'est-à-dire la démarche de saisir par l'*esprit* les régularités et les structures de la réalité observée. Cette seconde approche est donc formulée à l'aide d'une expression qui comporte le mot לֵב, car l'homme hébreu ne pense pas, pour ainsi dire, avec le cerveau, mais avec l'organe du «cœur».

Le procédé argumentatif aboutit finalement à un discernement ou à un jugement, sous la forme d'une opinion profilée ou d'une brève sentence. Ce troisième palier peut être marqué par une introduction où l'on se sert du verbe ידע qui définit l'acte de «conclure» et de «déduire»[2].

Cette hypothèse de trois paliers argumentatifs[3] qui se situe, bien entendu, au niveau d'un travail exégétique mené selon les orientations d'une *analyse structurale* peut être considérée comme un élément novateur pour la recherche sur le livre de Qohéleth. Les observations de ce genre, ainsi que leur conséquence formulée en thèse, n'ont, en effet, pas encore joué de rôle directeur dans les interprétations proposées pour la compréhension de ce livre énigmatique. Tout lecteur, cependant, qui connaît bien son livre de Qohéleth, se montrera certainement fort sceptique quant à la nouveauté de mon hypothèse, car il sait qu'il n'y a «rien de nouveau sous le soleil» (1,9). Il est vrai que je n'ai pu vérifier à 100% cette affirmation de nouveauté, car la littérature sur Qohéleth est aujourd'hui trop abondante pour être totalement maîtrisée. La probabilité de cette affirmation ne me semble pourtant pas exclue a priori, étant donné que cette structure argumentative ne saute pas aux yeux dès la première lecture. Même un lecteur sensibilisé à cette hypothèse de travail et curieux de son fonctionnement aura quelques difficultés à reconnaître tout de suite cette structure en trois paliers lorsqu'il se penchera sur le texte de Qohéleth. Le procédé argumentatif que je postule dans ce livre biblique lui semble-

---

1 REINHOLD BOHLEN parle d'une «wache Skepsis» (*TThZ* 106 [1997], p.26): «σκέψις in der Bedeutung von prüfender Betrachtung»; cf., ci-dessous, p.170 note 5.

2 Cf., p.ex., M. PATRIZIA SCIUMBATA, «Peculiarità e motivazioni della struttura lessicale dei verbi della "conoscenza" in Qohelet», dans: *Henoch* 18 (1996), pp.235-249.

3 Cf. aussi «l'activité du conscient» se définissant, selon la psychologie analytique de Carl Gustav Jung, par trois verbes: «Geschehenlassen» (laisser advenir), «Betrachten» (considérer/travailler), «Sich auseinandersetzen» (se confronter avec) pour «comprendre» et «en tirer les conséquences»; ELIE G. HUMBERT, *C.G.Jung*, Paris: Éditions universitaires, 1983, pp.14-19.

ra, en effet, voilé par des dérangements, adjonctions et parenthèses plutôt qu'apparent dans des séquences évidentes et régulières de ces trois démarches de réflexion. Cette impression sera tout à fait fondée.

Si l'on veut tout de même maintenir l'hypothèse, il faut expliquer tous les éléments perturbateurs. C'est ainsi que je fus rappelé à la méthode historico-critique et en particulier à la critique littéraire qui, au XVIII[e] siècle, fut développée en réponse justement aux heurts et doublets que les biblistes de l'époque constataient dans les textes bibliques, en premier lieu dans ceux du Pentateuque. La reprise des méthodes classiques de l'exégèse historico-critique, c'est-à-dire le passage d'un concept synchronique (analyse structurale) à un modèle diachronique (exégèse historico-critique), constitua un moment décisif dans mes recherches sur le livre de Qohéleth. L'étude «structurale» sur la forme canonique du texte biblique restera, certes, une tâche indispensable, mais le regard sur ce seul niveau littéraire ne suffit pas à rendre justice aux multiples sens d'un livre biblique ni à en expliquer les nombreux problèmes textuels.

Je dirais même que les études sur la «structure» du livre de Qohéleth et sur ses «formes» littéraires incitent plus d'une fois à envisager une solution *diachronique*. Pour ne mettre en évidence qu'un seul exemple du matériel évoqué plus haut, je reprends le texte de 8,9 qui porte tous les traits d'une «conclusion»[1]. Ce n'est pourtant pas le seul verset de ce genre; 7,15 et 9,1 présentent des caractéristiques comparables. Au lieu d'imaginer un auteur visiblement dépourvu de «l'art de conclure»[2], ou de proposer d'autres solutions problématiques[3], il me semble beaucoup plus recommandé de respecter strictement les éléments formels et d'expliquer les «doublets» en recourant à

---

[1] Cf. MICHAEL V. FOX, *Qohelet* (1989), p.245: «conclusion in v.9, which speaks of 'all this'»; cf. aussi l'appellation «Schlußsatz» qui apparaît déjà chez HANS WILHELM HERTZBERG, *Prediger* (cf., ci-dessus, p.22 avec la note 2), 1932, p.147; [2]1963, p.167, ou le terme «Schlußfeststellung» chez AARRE LAUHA, *Kohelet* (cf., ci-dessus, p.12 note 3), p.150. Il faut noter qu'une vieille tradition exégétique considère 8,9 plutôt comme verset d'*ouverture* pour l'unité textuelle suivante (cf., p.ex., EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* [1912], p.398; dernièrement encore, p.ex., VITTORIA D'ALARIO, *Qohelet*, p.152; on peut comparer aussi la répartition du texte dans la «*Bible en français courant*»), mais cette délimitation autre ne se base que sur l'aspect du contenu, tandis que les critères de la forme favorisent clairement l'idée d'attribuer à ce verset la fonction d'une «conclusion» (cf., ci-dessous, p.70).

[2] Allusion au thème du colloque international organisé, en 1988, par le Séminaire d'allemand de l'Université de Neuchâtel; cf. la publication des contributions dans: JÜRGEN SÖRING (éd.), *Die Kunst zu enden*, Frankfurt am Main – Bern – New York – Paris: P. Lang, 1990.

[3] De nombreux exégètes restreignent chaque fois la portée des formules concernées (en 7,15; 8,9 et 9,1) à une seule unité textuelle, mais les termes généralisants כל ou כל־זה ne soutiennent guère cette interprétation et demandent, par conséquent, des explications assez forcées: p.ex., EMMANUEL PODECHARD, *op. cit.*, p.374, remplace dans sa traduction de 7,15 «tout» par «ces deux choses» («הכל annonce sans doute [!] les deux faits qui vont être signalés»).

une vue diachronique. C'est ainsi que je suis arrivé à l'hypothèse évoquée dans mon premier paragraphe[1]: les textes de Qohéleth ont connu une certaine histoire de remaniements et de réactualisations avant d'atteindre leur forme canonique actuelle.

L'esquisse méthodologique que je viens de présenter a déjà pu indiquer, de manière concrète et implicite, que mon procédé exégétique se distingue non seulement des démarches de l'«analyse structurale», mais aussi d'une application de la critique littéraire selon les modèles du début de ce siècle («séparation des sources»). Pour le formuler encore plus explicitement et en guise de conclusion, je dirais qu'une vue unilatéralement «synchronique» reste aussi insatisfaisante qu'une critique littéraire qui travaillerait encore avec des critères de contenu, plutôt qu'avec ceux de la forme. Pour définir mon concept méthodologique à l'aide de termes bien connus, il suffit de rappeler ceux de la «Fortschreibung» ou de la «relecture»[2]. Seul le tandem de la critique littéraire et de la méthode de l'histoire de la rédaction permet de reconstruire les différents niveaux de cette «relecture». Si la supposition d'une «école», en tant que cercle porteur de la tradition, est, depuis des années déjà, largement reconnue pour certains livres bibliques, il est grand temps, me semble-t-il, d'essayer une lecture analogue pour le livre de Qohéleth. Cela d'autant plus que l'un des plus anciens milieux qui ait connu la formation d'«écoles» est incontestablement celui de la «sagesse»[3]. Pour bien saisir le long processus interprétatif qui s'est déroulé dans le cercle sapiential que je nommerai dorénavant «école de Qohéleth», il est nécessaire d'utiliser des méthodes marquées par une accentuation «diachronique»: une exégèse historico-critique – qui est plus qu'une simple critique littéraire ! – me semble donc indispensable.

Pour qui ?

En élaborant le présent ouvrage, je me suis senti en dialogue d'abord avec tous les *exégètes* qui ont déjà travaillé sur le livre de Qohéleth ou qui poursuivent actuellement des recherches dans ce domaine. Ce dialogue scientifique sur les questions posées par le livre de Qohéleth n'était pas un artifice justifiant le style que je souhaitais donner aux résultats de mes recherches, je l'ai réellement vécu de nombreuses fois et j'en suis profondément reconnais-

---

1 Cf., ci-dessus pp.30-31.

2 Cf., ci-dessus p.32 (avec les notes 1 et 2).

3 Cf., p.ex., JOHANNES P. JACOBUS OLIVIER, «Schools and Wisdom Literature», dans: *JNWSL* 4 (1975), pp.49-60. Pour une approche «rédactionnelle» du livre des Proverbes cf., p.ex., ROGER NORMAN WHYBRAY, *The Composition of the Book of Proverbs* (JSOT.S 168), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.

sant. En premier, j'aimerais ici mentionner mon collègue Thomas Krüger (Zurich) qui a toujours mis à ma disposition les manuscrits de ses textes à paraître[1]; de plus, nous avons régulièrement échangé les données bibliographiques les plus récentes[2] et, à plusieurs reprises, nous avons discuté à fond certains problèmes de Qohéleth. J'ai vivement apprécié ce dialogue scientifique qui était toujours ouvert, parfois contradictoire, mais jamais altéré par une volonté jalouse de préserver le «copyright» d'une «propriété intellectuelle». Une distance géographique plus importante m'a séparé du «grand maître» de la recherche sur Qohéleth, Otto Kaiser (Marbourg); l'échange épistolaire ainsi que les discussions lors de ses visites à Neuchâtel et Saint-Sulpice m'ont beaucoup appris, surtout quant aux orientations théologiques et herméneutiques. Une distance encore plus grande, cette fois tant géographique que méthodologique, a caractérisé l'échange régulier avec Jean-Jacques Lavoie (Montréal, Québec)[3]; je lui dois l'ouverture sur des formes d'exégèse très différentes des miennes et un enrichissement pour les observations très fines qu'il a faites dans le texte de Qohéleth.

L'accompagnement le plus fidèle et intense de mes recherches, je l'ai trouvé, entre 1994 et 1997, auprès de ma collaboratrice scientifique, Béatrice Perregaux Allisson; elle a partagé mes «grands» soucis concernant mes nouvelles approches, mais aussi pris en mains les nombreuses «petites» questions d'organisation, de coordination et de bibliographie. Dans son travail parfois ingrat, elle m'a constamment gardé son aimable sourire cordial, créant toujours une atmosphère de précieux encouragement. Mon assistante, Susanne Müller-Trufaut, a également investi un temps remarquable pour mes problèmes qohélethiens, bien qu'elle n'occupât (entre 1994 et 1998) qu'un poste à 50% comprenant surtout l'enseignement de l'hébreu à notre Faculté; ses remarques critiques étaient toujours pertinentes et stimulantes, m'obligeant à revoir certaines explications exégétiques. Un dialogue très large et vif a marqué aussi les rencontres de 3e cycle (formation post-licence) sur Qohéleth[4] auxquelles ont participé tous mes collègues vétérotestamentaires de Suisse romande (Fribourg, Genève, Lausanne, Neuchâtel) et plus de vingt jeunes chercheurs du monde francophone.

---

1 Signalons tout particulièrement le manuscrit de son commentaire «The Book of Qohelet» qui paraîtra, probablement en 2000, dans les «Hermeneia Series» (Philadelphia: Augsburg Fortress Press).

2 Je ne veux pas manquer l'occasion d'exprimer ici les remerciements aussi à sa secrétaire, Susanne Weiss-Tscherrig, qui a assuré un fonctionnement parfait de la transmission des données bibliographiques.

3 Cf. mes remarques ci-dessus, pp.27-28.

4 Mars – juin 1998: «"J'ai observé – j'ai considéré – j'ai retenu" (Qohéleth). Transmission et interprétation en Israël à l'aube de la canonisation des textes de la tradition».

Le séminaire avec «mes» étudiantes et étudiants à Neuchâtel[1] fut une expérience extraordinaire. Ces partenaires de dialogue étaient prêts à lire quelques brouillons de mon manuscrit, à contrôler sa lisibilité et à discuter son intelligibilité. Ils n'ont pas épargné la critique – mais l'aide concrète non plus. Je considère comme un privilège d'avoir reçu, en tant qu'auteur, la réaction à vif de quelques-uns de mes futurs lecteurs, et j'espère qu'ils reconnaîtront çà et là dans la monographie l'écho de leurs propositions d'améliorations. Sans cesse, les étudiantes et étudiants à Neuchâtel manifestent leurs attentes d'un enseignement exigeant en exégèse et théologie, et cela me stimule fortement.

Ces quelques remerciements font figure d'exemples dans une énumération qui, en réalité, devrait être beaucoup plus longue. Eux tous, collègues, assistants et étudiants, ont partagé mes moments de découvertes et d'impasses, de scepticisme et de joie. C'est pour eux que j'ai fixé par écrit mes résultats, qui, d'une façon ou d'une autre, incluent aussi les remarques critiques et encourageantes que j'ai reçues d'eux. Le livre poursuit maintenant, d'une autre manière, l'invitation au dialogue; il a donc pour ambition première de trouver sa place dans la discussion des exégètes.

Ce n'est cependant pas seulement aux spécialistes de l'exégèse et aux étudiants avancés que je m'adresse, mais encore aux *théologiens* en général. Car il est évident que le livre de Qohéleth ne constitue pas un domaine réservé aux débats des spécialistes, mais qu'il suscite beaucoup de questions théologiques, philosophiques et herméneutiques. Pour moi, une exégèse qui ne participe pas au dialogue *théologique* et n'y contribue en rien est chose essentiellement inaccomplie. Les colloques interdisciplinaires de notre Faculté, ainsi que les manifestations de son Institut romand d'herméneutique et de systématique m'ont régulièrement rappelé la tâche profondément théologique de l'exégèse et m'ont permis de soumettre certaines perspectives à une discussion critique et constructive[2]. Dans le cadre du colloque de la Société Suisse de Théologie, organisé sous le titre «Interprétation et surinterprétation» (22-23 novembre 1996), j'ai pu travailler avec les participants d'un atelier sur quelques questions fondamentales de Qohéleth[3]. Enfin, j'aimerais encore mentionner, avec une profonde reconnaissance, l'important débat théologique après la conférence que j'ai pu donner, le 2 janvier 1998 à Hofgeismar, devant la «Rudolf-Bultmann-Gesellschaft für Hermeneutische Theologie»[4].

---

1 «Qohéleth – relectures à relire !»; semestre d'hiver 1996-1997.

2 Cf. MARTIN ROSE, «Qohéleth, le Maître: Compréhension de l'univers et compréhension de soi», dans: *Variations herméneutiques* 3 (oct. 1995), pp.3-22.

3 Cf. la reprise dans la publication: YVO MEYER / MARTIN ROSE, «Sprüche und Widersprüche im Qohelet-Buch», dans: *Variations herméneutiques* 6 (1997), pp.71-86.

4 Le texte de mon exposé est reproduit dans le «Protokoll der Tagung *Alten Marburger* 2. bis 4. Januar 1998», pp.18-42, cf. aussi pp.84-87: KLAUS SCHMITZ, «Aus der Diskussion der

Il est probable que des théologiens, spécialisés hors de l'Ancien Testament, auraient souhaité une élaboration plus fine de certains aspects, par exemple, systématiques ou pratiques. Mais il y a des limites dans la compétence et dans la place à disposition. Toutefois, en mettant un accent particulier sur les questions méthodologiques et herméneutiques, j'ai essayé de contribuer à un dialogue théologique qui dépasse le terrain de la spécialisation exégétique.

Je n'ai pas complètement oublié les *non-théologiens*. Je tenais à ce que le texte principal de ce livre reste assez facilement compréhensible et que la discussion spécialisée ne soit entreprise que dans les notes ainsi que dans les textes en retrait et en caractères plus petits. Dans un ouvrage exégétique, je ne peux évidemment pas renoncer à la citation des termes originaux, hébreux, mais grâce aux explications ajoutées entre parenthèses, ou à l'aide des traductions bibliques, tout lecteur non-hébraïsant devrait trouver accès à la compréhension des mots donnés en caractères hébraïques. En abandonnant, pour mon interprétation du livre de Qohéleth, la forme habituelle d'une exégèse «verset par verset» (selon l'ordre canonique du texte), j'ai tout particulièrement pensé à ceux parmi les lecteurs potentiels qui préfèrent un «livre à lire» à un «ouvrage de référence». Le concept alternatif que je propose et qui s'est d'ailleurs déjà avéré bon pour le Deutéronome[1], consiste à inviter le lecteur à une sorte de «parcours» qui retrace le processus des étapes successives de la croissance du livre. Ce concept sera donc aussi appliqué au livre de Qohéleth. J'admets cependant volontiers que la lecture du présent ouvrage restera très exigeante pour les non-théologiens. Mais le lecteur francophone reconnaîtra toutefois que, moi aussi, je me suis soumis à une entreprise tout aussi exigeante en rédigeant ce livre dans une langue qui n'est pas ma langue maternelle. Plusieurs personnes ont apporté à mon texte une amélioration du français; la dernière lecture – et la première du manuscrit enfin achevé – était faite par Georges Guibentif, *verbi divini minister* et maître en la langue française. Avec une grande compétence et sensibilité, il s'est efforcé d'adapter mon texte aux normes grammaticales et stylistiques tout en respectant le propre de mon expression française.

Pour conclure, le commentaire (dans la série des CAT), dont j'ai parlé dans les toutes premières lignes de cette partie introductive, ne sera pas oublié. Déchargé des détails de l'argumentation exégétique qui seront présentées dans ce qui suit, il saura mieux s'adresser à un public plus large.

En route maintenant pour le parcours !

---

einzelnen Vorträge und der Generaldebatte».

[1] Cf. MARTIN ROSE, *5.Mose* (ZBK 5.1 et 5.2), Zürich: Theologischer Verlag, 1994.

Qohéleth le Sage

*La première démarche: Qoh 1,*14-18*

En prenant pour guide le schéma tripartite du procédé argumentatif[1], nous rencontrons la première attestation de l'élément typique du premier palier (רָאִיתִי) en **1,14**, tout au début du verset: «J'ai vu...»/«J'ai observé...». S'enchaîne immédiatement l'indication du champ d'observation défini de la manière la plus vaste possible: כָּל־הַמַּעֲשִׂים שֶׁנַּעֲשׂוּ תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ, littéralement traduit: «toutes les œuvres qui ont été faites sous le soleil». L'aspect de la portée la plus large possible de l'observation n'est pas seulement accentué par כל («tout»), mais aussi par l'expression «sous le soleil» qui embrasse d'un seul coup d'œil (d'«en haut») tout ce qui se passe sur la terre.

En regardant l'ensemble de l'Ancien Testament, on constate que l'expression «sous le soleil» est uniquement attestée dans le livre de Qohéleth où elle n'apparaît pas moins de 29 fois; aussi retient-elle toute l'attention de l'exégète[2]. En 1871, Heinrich (Hirsch) Graetz l'a rapprochée de la notion grecque correspondante ὑφ' ἡλίῳ[3]. L'idée qu'il s'agisse d'un grécisme a ensuite été reprise par plusieurs chercheurs. Rainer Braun a même affirmé que l'ancienne exégèse considérait l'expression «sous le soleil» comme un exemple type des grécismes du livre[4]. Cette affirmation, toutefois, s'avère largement exagérée. L'exégèse moderne, quant à elle, a pratiquement abandonné cette idée et préfère définir cette expression comme «commonplace» appartenant probablement «to a common stock of ancient Near Eastern lore»[5]. Cela ne nous explique cependant pas encore pourquoi le livre de Qohéleth met visiblement l'accent sur cette formule, au lieu, par exemple, de choisir des tournures proches, telles que: «sur la *terre*» (dans Qoh: 5,1; 8,14.16; 11,2.3) et «sous les *cieux*» (dans Qoh: 1,13; 2,3; 3,1), fréquemment attestées dans d'autres livres bibliques. Pourtant il ne faut pas trop accentuer le fait que l'expression «sous le soleil» se trouve dans le seul livre de Qohéleth, car elle possède deux analogies comprenant également la notion de «*soleil*»: «sous les yeux de ce soleil» (2Sam 12,11; litt.: «aux yeux...») et «devant le soleil» (Nb 25,4; 2Sam 12,12).

Comment faut-il maintenant *interpréter* l'ensemble de ces différentes données ?

---

1 Cf., ci-dessus, p.36.
2 Cf., p.ex., DIETHELM MICHEL, «Unter der Sonne» (1998), pp.93-111.
3 *Kohélet* קֹהֶלֶת *oder der salomonische Prediger*, Leipzig: Winter, 1871, p.183.
4 Cf. RAINER BRAUN, *Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie* (BZAW 130), Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1973, p.49: «ein von der älteren Exegese nahezu klassisch herausgestellter Gräzismus».
5 ROGER NORMAN WHYBRAY, *Ecclesiastes* (NCeBC) (1989), p.38.

a) L'expression «sous le soleil» est, en effet, assez largement attestée dans des textes et inscriptions du Proche-Orient pour que l'on puisse y reconnaître une formule stéréotypée. Si les textes bibliques préfèrent visiblement et majoritairement d'autres expressions (avec «cieux» ou «terre») à cette tournure communément orientale, il est probable qu'il s'agit là d'une tendance à éviter tout ce qui pourrait faire penser à un culte solaire. Les textes de l'Ancien Testament sont très ambigus sur ce point: d'un côté, nombre d'entre eux soutiennent l'hypothèse que la vénération de Yahvé comprenait probablement beaucoup d'éléments d'un culte solaire (p.ex., l'orientation du bâtiment du Temple de Jérusalem)[1]; de l'autre, on connaît bien la condamnation d'un culte de ce type (cf., p.ex., Dtn 4,19; 17,3) ainsi que les essais d'éviter jusqu'à l'utilisation même du terme de «soleil» (Gen 1,16: «la grande lampe»). Il est probable que l'expérience de la domination assyrienne et son interprétation théologique (cf. 2Rois 23,11) aient fait perdre leur «innocence» aux anciens éléments solaires dans le culte de Yahvé. Dès lors, ceux-ci ont été considérés d'une manière beaucoup plus (auto-)critique[2]; la volonté d'une démarcation religieuse s'imposa massivement. b) Plus tard, le problème du polythéisme et celui de la concurrence entre Yahvé et la divinité «Soleil» ne se posèrent plus tellement pour les théologiens juifs; dans certains milieux, on put recommencer à utiliser le mot «soleil» sans aucune hésitation. C'est dans ce contexte historique et religieux qu'il faut situer le livre de Qohéleth et son utilisation de l'expression «sous le soleil». Il connaît bien les autres formules «sous les cieux» et «sur la terre» (cf. ci-dessus), mais la préférence qu'il donne à la tournure avec «soleil» doit avoir un rapport avec l'orientation spécifique qui marque ce livre. À ce sujet, il faut rappeler que le verbe ראה («voir»/«observer») occupe une place centrale – comment pourrait-on «voir» sans la lumière du soleil ?! À cet égard, l'expression «sous le *soleil*» s'avère donc comme beaucoup plus adaptée que, par exemple, «sous les *cieux*» (qui restent en place aussi durant la nuit obscure). Dans les milieux de la sagesse et de la philosophie, le soleil et la lumière possèdent partout et toujours une grande valeur symbolique (cf., p.ex., Sir 42,16; 11QPs^a 27,2), cela se reflète également dans des termes comme «Siècle des *lumières*», «Secolo dei *lumi*», «en*lighten*ment», «Auf*klär*ung», etc. En effet, ce que nous avons observé quant à la fréquence exceptionnelle du verbe ראה dans le livre de Qohéleth[3] se répète pour le mot «soleil»: il compte 35 attestations (parmi les 134 dans tout l'Ancien Testament) et occupe ainsi la première place largement devant le livre des Psaumes (14 fois) et Josué (13 fois).

Résumons: Fonctionnellement, l'expression «sous le soleil» est tout à fait comparable à celles de «sous les cieux» et «sur la terre», désignant l'univers terrestre et humain, mais elle met l'accent sur l'aspect du monde en tant qu'espace observable et ainsi accessible à la pensée de l'homme.

Le monde dont veut parler Qohéleth est défini d'abord par l'observation, et celle-ci demande la clarté de la lumière («soleil»), autant que la clarté des yeux et de l'esprit humains («voir»). Mais, à l'intérieur de ce monde, rien ne

---

1 Cf., p.ex., HANS-PETER STÄHLI, *Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments* (OBO 66), Fribourg/Schweiz: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985; OTHMAR KEEL et CHRISTOPH UEHLINGER, «Jahwe und die Sonnengottheit von Jerusalem», dans: Walter Dietrich et Martin A. Klopfenstein (éds), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (OBO 139), Fribourg/Schweiz: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, pp.269-306.

2 Cette critique concerna aussi d'autres éléments de la propre tradition cultuelle d'Israël pour ne mentionner, p.ex., que les «stèles sacrées»; cf. MARTIN ROSE, *5.Mose*, pp.287-288.

3 Cf., ci-dessus, pp.35-36.

sera exclu de l'observation de Qohéleth. Cela aura, bien entendu, un impact sur la compréhension du mot qui figure dans notre verset après le verbe «voir» et qui en est l'objet: מַעֲשִׂים. Il ne s'agit pas simplement d'ouvrages ou d'«œuvres», en tant que résultats d'une activité de l'homme et de son travail. Dans ce contexte, le terme hébreu couvre, au sens large, tout ce que nous désignerions par «réalisations»[1], «événements»[2] ou «réalité». Cette signification s'impose tout particulièrement là où ce substantif est suivi d'une forme verbale de la même racine étymologique (עשׂה nifʿal: «être fait»/«se faire» au sens de «se passer», «avoir lieu», «advenir»[3]).

Nous avons donc reconnu dans le début du v.14 le premier palier du procédé réflexif de Qohéleth; il a défini l'objet de ses observations d'une manière aussi large que possible, ce qui convient parfaitement à une ouverture et à une première application du principe de la démarche.

Dans l'état actuel du texte canonique, le v.14 continue avec un וְהִנֵּה («et voici») qui y introduit une conclusion[4]. En partant de notre schéma du procédé argumentatif en trois paliers, il serait prématuré de passer, à ce stade de la démarche déjà, directement de ce palier de la perception («voir») à un jugement de valeur («et voici: tout est vanité»)[5]. Je considère donc la suite du v.14 comme un élément rédactionnel qui tient à introduire aussitôt que possible le terme-clé de הֶבֶל[6]. Signalons que, par ailleurs, cette précipitation rédactionnelle n'a pas seulement modifié la première démarche argumentative, mais que ce thème est placé aussi tout au début du livre (1,2). Cela fait penser à une interprétation rédactionnelle pour laquelle cette notion était d'une importance centrale; nous y reviendrons plus tard. Pour le moment, je resterai à la recherche du niveau le plus ancien du texte qui, selon mon hypothèse de travail, devrait être structuré selon le schéma tripartite.

Nous avons déjà vu[7] que, dans la conclusion de 8,9, le second palier du procédé sapiential porte l'expression נתן לֵב (litt.: «donner son cœur») et qu'une tournure analogue se trouve en **1,17**. «Donner mon cœur» souligne la concentration et l'investissement avec lesquels Qohéleth a l'intention de poursuivre ses recherches: l'observation (ראה) sera contrôlée et ordonnée par

---

[1] Cf. la traduction de 1,14 proposée par DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* (1977), p.10: «toutes les réalisations qui se réalisent..».

[2] Cf. JOCHEN VOLLMER («עשׂה *'śh* machen, tun», dans: *THAT* II, col.365): «Geschehen».

[3] *Ibid.*, col.364: «Schließlich nimmt *'śh* ni. die Bed. "sich befinden, ergehen" und vor allem in späteren Texten "geschehen" an: Jes 46,10; Ez 12,25.28; Est 4,1; Dan 9,12; 13x in Pred, hier in ganz umfassendem Sinn (Pred 1,9) mit der Wendung "unter der Sonne" (8x) bzw. "unter dem Himmel" (1,13) bzw. "auf Erden" (8,14.16)».

[4] Cf. la caractérisation «Ergebniss» proposée déjà par FERDINAND HITZIG (cf., ci-dessus, p.15 note 5), *Prediger* (1847), p.133.

[5] ROGER NORMAN WHYBRAY, *Ecclesiastes* (Old Testament Guides), Sheffield 1989, p.35, constate également: «In v.14 he anticipates his conclusion», mais cette observation n'a pas de conséquences pour l'interprétation que propose l'auteur.

[6] Cf., ci-dessus, p.34.

[7] Cf., ci-dessus, p.35.

une considération rationnelle (לֵב). Cette volonté de l'appréhension[1] est soulignée dans le *he cohortatif* ajouté à la forme verbale (וָאֶתְּנָה), c'est-à-dire une sorte d'impératif ou de volitif que l'on pourrait traduire par «je *veux* donner mon cœur». Cette deuxième démarche est étroitement liée à la première, ce qui, en hébreu, n'est pas seulement exprimé par un ו («et»), mais aussi par la conjugaison *«consécutive»* du verbe.

Le but de ce «vouloir comprendre» (נתן לֵב) est indiqué à l'aide d'une proposition avec infinitif: לָדַעַת חָכְמָה, littéralement traduit: «pour connaître la sagesse». Le cadre très général du premier palier invite à comprendre le terme חָכְמָה également dans un sens très large. Le texte d'ailleurs le confirme, dans la mesure où il utilise la forme non-déterminée (c'est-à-dire sans article) du substantif חָכְמָה. Cela veut dire qu'il ne faut pas y associer une «sagesse» précise et sectorielle, par exemple une «sagesse» en tant que vertu ou comportement juste et raisonnable. Qohéleth, lui, se met à la recherche du «sens le plus profond» qui pourrait régir toute la réalité qu'il a étudiée, et ainsi lui donner une raison d'être et une cohérence («daß ich erkenne, was die Welt im Innersten zusammenhält»[2])[3].

Ni la sagesse, ni la philosophie, ni même la théologie ne peuvent se passer de la quête du sens; en indiquant son objectif לָדַעַת חָכְמָה, Qohéleth exprime clairement qu'il souhaite participer à cette éternelle quête de l'homme face aux questions profondes de son existence. Ce but fondamental est pleinement et suffisamment exprimé par la proposition à l'infinitif לָדַעַת חָכְמָה.

> La suite du v.17a détruit ce concept qui avait cherché à mettre tout l'accent sur la seule notion de חָכְמָה en tant que «principe» fondamental déterminant le sens du monde. Même si la structure syntaxique des éléments qui suivent n'est pas évidente et demande encore une discussion plus détaillée[4], il est toutefois manifeste, par l'alignement de termes opposés (TOB: «... et de connaître la déraison et la sottise»), que la compréhension de חָכְמָה se situe dans un contexte moins fondamental, c'est-à-dire dans celui du fonctionnement de l'esprit, au lieu de désigner encore globalement le «sens du monde». Je pars donc de l'idée que ces éléments supplémentaires (qui reviendront encore en 2,12; 7,25; 9,3; 10,13) sont introduits par une main rédactionnelle. Tout comme le terme de הֶבֶל se trouve maintenant indiqué tout au début de l'œuvre (cf. mon interprétation du v.14), ces autres mots avec leurs fortes connotations négatives sont également insérés dès le premier chapitre. Les changements d'interprétation ont de profondes répercussions.

Pour récapituler les deux premiers paliers du procédé argumentatif, je propose la traduction suivante pour les vv.14a et 17aα: «J'ai observé tout ce

---

1 «Appréhension» au sens de «saisir par l'esprit»; cf., ci-dessus p.36.

2 JOHANN WOLFGANG VON GOETHE, *Faust*, Teil I, V.382-383 (traduction de Gérard de Nerval, 1964, p.47: «si enfin je pouvais connaître tout ce que le monde cache en lui-même»).

3 Cf. Prov 3,19; HANS-PETER MÜLLER, art. חכם *ḥāḵam*, dans: *ThWAT* II (1977), col.941: «die der Gesamtwirklichkeit inhärente Ordnung als deren 'Wahrheit'».

4 Cf., ci-dessous, p.108.

qui se passe sous le soleil et je me suis appliqué à en reconnaître le sens le plus profond».

Nous pouvons ainsi passer au troisième palier qui devra marquer la conclusion de la démarche réflexive. Nous le trouvons en 1,17b avec le verbe יָדַעְתִּי – «j'ai reconnu» (v.17b); on pourrait aussi rendre l'idée de cet élément en d'autres termes: «Eurêka! Je suis arrivé à un résultat, et, maintenant, je suis en mesure de formuler une conclusion!». La pointe particulière de celle-ci consiste en la reprise du verbe du second palier (ידע), ce qui laisse entendre qu'il ne s'agit pas de n'importe quelle conclusion, mais qu'elle est précisément en rapport avec la reconnaissance du sens fondamental de l'existence (לָדַעַת חָכְמָה). Si Qohéleth passe ainsi de l'indication du but de ses réflexions (2e palier) à l'annonce du résultat de ses recherches («j'ai reconnu»), le lecteur retient presque son souffle, car il peut espérer une réponse aussi fondamentale que le programme de recherche indiqué préalablement.

La suite dans le v.17b est absolument plate et décevante: «... que cela aussi, c'est poursuite de vent» (TOB). Cette réponse n'est pas différente de celle du thème central évoqué déjà dans le v.14b que j'ai expliqué comme rédactionnel; il est donc probable que cette reprise thématique est due à la même main. Par conséquent, il faut chercher la réponse *primitive* ailleurs; c'est le verset suivant (v.18) qui convient parfaitement à ce propos.

1,18 commence avec la particule כִּי qui peut remplir plusieurs fonctions et permet autant de traductions différentes: «oui», «car», «que», «si», etc. En mettant provisoirement l'élément rédactionnel du v.17b entre parenthèses, on obtient la suite ידע כִּי («reconnaître que...»). Cette combinaison est très usuelle (cf., p.ex., Gen 12,11; 20,6; 22,12; 1Rois 17,24; Ps 140,13; Job 42,2; Qoh 3,12.14); כִּי introduit ainsi une proposition d'objet qui dépend du verbe ידע[1].

On peut dire que, jusqu'ici, Qohéleth a strictement et pleinement respecté les règles (formelles) de la sagesse orientale et hébraïque; d'un pas à l'autre, il a fait progresser la réflexion, et avec la tournure ידע כִּי, il annonce le résultat. Même la sentence de conclusion qui va suivre se présente sous la forme extraordinairement condensée de proverbes classiques et ne comprend, en hébreu, que deux fois quatre mots, ou plus précisément: deux fois deux expressions opposées. Depuis longtemps, cette forme particulièrement compacte a été remarquée[2], et des exégètes en ont conclu qu'il s'agissait là d'un ancien

---

[1] Cf. GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §157; JAN P. LETTINGA, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Leiden: E.J. Brill, 1980, §78a (pp.184-185). Il est bien compréhensible que les traducteurs et les exégètes n'accordent pas au v.18 la fonction de *réponse*: selon l'état actuel du texte biblique, elle est déjà donnée à la fin du v.17, et par conséquent, ils donnent au כִּי du v.18 une signification *explicative* («car»).

[2] Cf., p.ex., DENIS BUZY, *L'Ecclésiaste* (1946), p.210: «La sentence vaut pour sa fermeté les meilleures du genre gnomique».

proverbe cité par Qohéleth[1]. Au niveau du *contenu*, cependant, les formulations de Qohéleth expriment le contraire d'une quintessence selon les normes de la sagesse traditionnelle; alors que, normalement, l'acquisition de la «sagesse» est considérée comme une valeur positive, ce v.18 ose y associer des connotations négatives: «en abondance de réflexion, abondance de frustration; en augmentant la connaissance, on augmente l'embarras».

Malgré ce contenu provocateur, la supposition d'une «citation» ne cesse de trouver des adhérents parmi les exégètes. Si la sagesse traditionnelle en tant que source citée par Qohéleth devient fortement improbable[2], on cherche une solution en supposant qu'il aurait cité les paroles de disciples récriminant contre les peines de l'enseignement[3], ou qu'il aurait fait une sorte d'«autocitation»[4]. L'idée d'une «citation» est suscitée surtout par la compréhension de כִּי comme conjonction introduisant une explication («car»)[5]. Si l'on renonce à cette interprétation (secondaire), on devient libre de reconnaître, dans la formulation du v.18, la réponse (première) du Sage lui-même qui, elle, mérite une considération plus approfondie.

Pour bien saisir la pointe voulue par Qohéleth, il nous faut revenir à la sagesse traditionnelle qui cherchait, rappelons-le, à accentuer les effets *positifs* d'une quête de sens. Nous en trouvons un exemple en Prov 3,18: «La sagesse est un arbre de vie pour ceux qui la saisissent, et ceux qui la pratiquent constamment sont heureux». Qohéleth, en revanche, se permet de n'utiliser que des termes *négatifs* en rapport avec la «sagesse»[6]: כַּעַס (mauvaise humeur[7],

---

1 HANS WILHELM HERTZBERG (*Prediger*, 1932, p.69; ²1963, p.85: «Zitat aus dem vorhandenen Weisheitsgut»); WALTHER ZIMMERLI (*Prediger* [ATD 16/1], Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, p.155: «Schulspruch»); et d'autres.

2 GRAHAM OGDEN (*Qoheleth* [1987]) tient tout de même à y reconnaître un «aphorism» (p.36) de la «tradition» cité par Qohéleth (p.37: «Qoheleth came to the conclusion, similar to that expressed in the tradition»), mais il ne peut donner aucun texte qui soit apte à confirmer cette affirmation.

3 CHRISTIAN KLEIN, *Kohelet* (1994), pp.90-91: «Die Sprichwörter in 1,18 dürften ursprünglich Worte von Schülern gewesen sein, welche die Beschwerlichkeit des Unterrichts beklagen».

4 Cf. JEAN-JACQUES LAVOIE, *La pensée du Qohélet* (1992), p.201 (avec la note 21).

5 Cf., p.ex., GRAHAM OGDEN, *op. cit.*, pp.36-37: «The purpose of the quotation is made clear by the introductory *kî*, which links it to the previous verse as its explanatory of supporting evidence»; ROGER NORMAN WHYBRAY, *Ecclesiastes* (1989), p.51: «the saying is intended to give the reason for the negative judgement of the previous verse (**For** is a connecting link between the two sentences)».

6 VITTORIA D'ALARIO, *Qohelet* (1993), p.90, a également souligné ce contraste saisissant et l'a décrit d'une manière très concise: «Nella letteratura sapienziale lo sforzo per acquisitare la sapienza è valutato positivamente (cf. Pr 22,15), mentre nell'ottica del Qohelet esso assume una valenza negativa».

7 Cf. NOBERT LOHFINK, art. כַּעַס *kāʿas*, dans: *ThWAT* IV (1984), col.298: «Die Wurzel bezeichnet immer „eine gereizte Stimmung, eine üble Laune“ (Scharbert 32), eine „sehr intensive Gefühlserregung“ (Stolz 839)».

chagrin[1]) et מַכְאוֹב (souffrance, désorientation[2]). Seul un regard superficiel confondra cette description avec celle des peines que les jeunes adeptes de la sagesse éprouvent parfois en s'initiant à la discipline rigoureuse de leurs recherches (cf., p.ex., Prov 17,10; 22,15; Sir 21,19). Pour la sagesse traditionnelle, en effet, la souffrance peut être une expérience passagère, un *moyen* éducatif qui ne met pourtant pas en doute la perspective d'un aboutissement positif[3]. Pour Qohéleth, par contre, l'engagement du sage dans la quête de sens est rémunéré d'un *salaire* de souffrances sans autre perspective positive. Avec cette fonction différente des peines et souffrances, la conclusion de Qohéleth est en contradiction éclatante avec la sagesse traditionnelle.

L'opposition est donc évidente, mais y a-t-il aussi une affirmation ? On y a vu une attitude d'anti-intellectualisme: «Bénie soit l'ignorance !»[4]. De même, on a évoqué l'idée d'une «nostalgie de l'état antérieur à Gn 3/15-19 où la connaissance est cause de malheur»[5]: «on peut dire que Qohélet nous est présenté comme celui qui a été gavé des fruits de l'arbre de la connaissance du bien et du mal»[6]. Un autre rapprochement ambitieux compare le sens du v.18 avec la sagesse socratique qui enseigne qu'un vrai sage est conscient de son non-savoir et reste ainsi toujours au stade des questions[7]. Toutes ces «lectures» du texte sont possibles, mais je doute fort qu'elles soient suffisamment proches de l'intention primitive du verset. Je suis d'avis que Qohéleth ne condamne pas d'une manière globale et «anti-intellectuelle» toute réflexion et toute connaissance et qu'il ne rêve pas non plus d'une situation paradisiaque et mythique. Mais si l'on suit les indices que le texte donne lui-même, on ne manquera pas de relever l'accent qu'il veut y mettre: les deux stiques, marqués par une répétition et par une variation terminologique expriment claire-

---

1 PHILIPPE REYMOND, *Dictionnaire d'Hébreu et d'Araméen Bibliques*, Paris: Cerf / Société Biblique Française, 1991, p.183, propose ce mot pour la traduction en Qoh 1,18; cf. EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.257.

2 Cf. RUDOLF MOSIS, art. כאב, dans: *ThWAT* IV (1984), col.10: «verunsichern»; PHILIPPE REYMOND, *op. cit.*, p.210: «souffrance, peine».

3 Cf.: «il faut casser le noyau pour avoir l'amande»; «on n'a rien sans peine»; «no pain, no gain»; «ohne Fleiß kein Preis», etc.

4 GERRIT WILDEBOER, *Der Prediger* (KHC XVII), Freiburg-Leipzig-Tübingen: Mohr, 1898, p.126: «Glückliche Unwissenheit!»; GEORGE AARON BARTON, *Ecclesiastes* (1908), p.79: «The burden of the verse is *blessed be ignorance!*»

5 DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste*, p.178, en faisant allusion à la position de G.A. BARTON (voir la note ci-dessus): «It reminds one of the point of view of J. in Gn.3, where toil and pain in child-bearing are attributed to knowledge».

6 JEAN-JACQUES LAVOIE, *La pensée du Qohélet* (1992), p.203.

7 WALTHER ZIMMERLI, *Prediger* (1962), p.155: «Die sokratische Weisheit, daß der wahrhaft Weise um sein Nichtwissen weiß und so im Bereich des Fragens festgehalten wird, ist hier [...] ausgesprochen»; cf. ILSE VON LOEWENCLAU, «Kohelet und Sokrates – Versuch eines Vergleiches», dans: *ZAW* 98 (1986), pp.327-338.

ment que le résultat négatif formulé par Qohéleth ne concerne que le «trop» (רָב), les excès causés par une accumulation infatigable (יוֹסִיף). Si, dans sa mise en garde contre les excès, Qohéleth reprend un principe important commun à toute la tradition sapientiale[1], ici il ne le restreint plus aux aspects particuliers d'un comportement, d'une activité ou d'un engagement, mais, d'une manière complètement inhabituelle et provocatrice, il l'applique également au fondement même de l'existence. La quête de sens vital peut devenir destructrice, voire mortelle. Ce faisant Qohéleth ne déclare pas la «faillite» de la sagesse, comme le veut Christian Klein[2], mais relativise la prémisse, jusqu'alors incontestée, de la valeur absolue d'une recherche sapientiale.

[palier 1]	רָאִיתִי אֶת־כָּל־הַמַּעֲשִׂים שֶׁנַּעֲשׂוּ תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ	[1,14a]
[palier 2]	וָאֶתְּנָה לִבִּי לָדַעַת חָכְמָה	[1,17aα]
[palier 3(a)]	יָדַעְתִּי	[1,17bα]
[palier 3(b)]	כִּי בְּרֹב חָכְמָה רָב־כָּעַס וְיוֹסִיף דַּעַת יוֹסִיף מַכְאוֹב	[1,18]

[1,14a]	J'ai observé tout ce qui se passe sous le soleil
[1,17aα]	et je me suis appliqué à en reconnaître le sens le plus profond.
[1,17bα]	Je l'ai reconnu:
[1,18]	plus on approfondit la quête du sens, plus on est frustré;
	plus on augmente ses connaissances, plus on est désorienté.

Résumons la première démarche sapientiale de Qohéleth, sa réflexion menée en trois paliers. Elle commence de manière traditionnelle. Plus d'une fois ses paroles font spontanément penser à des éléments bien connus de la tradition sapientiale, et cela en particulier au niveau des structures formelles et des stéréotypes. Tout commence bien, promet un bon résultat – et se termine mal. La conclusion de la démarche provoque et choque, parce qu'elle remet en question cela même qui prétendait fournir un fondement à l'existence humaine. Il nous faudra, par la suite, voir si ce changement radical et provocateur caractérise, chez Qohéleth, un des aspects de sa façon spécifique de réfléchir.

Entrer en dialogue avec cette pensée signifie que l'on ne peut la garder à une distance qui permettrait de se borner à l'étudier et à la décrire d'une manière neutre. On pourra encore moins se débarrasser de la provocation en la déclarant exagérée ou déplacée. Non, elle sera dès lors comme une «écharde»

---

1 Cf., p.ex., GERHARD VON RAD, *Weisheit in Israel*, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1970, p.117: «Hier weiß man um die Gefahren aller Extreme und alles Radikalen»; comparez aussi la maxime μηδὲν ἄγαν attribuée à Solon d'Athènes, un des Sept Sages.

2 *Kohelet* (1994), p.136: «Bankrotterklärung der Weisheit in 1,13-18».

(2Cor 12,7) dans le cœur: Qohéleth n'a-t-il pas raison avec son analyse que «plus on approfondit la quête du sens, plus on est frustré» et que «plus on augmente ses connaissances, plus on est désorienté» ? Des questions de ce genre travaillent en particulier tous ceux qui se trouvent confrontés à une situation de pluralisme, dans laquelle il est devenu difficile de trouver des orientations claires pour la vie: les repères autrefois évidents ont été perdus. Un tel diagnostic est indubitablement valable pour la situation que connaissent nos civilisations modernes. Il est probable que le contexte culturel dans lequel est né le livre de Qohéleth ait également été marqué par un pluralisme qui engendrait un sentiment de crise, de désorientation et de perte de sens.

C'est sur ce ton désenchanté, mais tout de même plein d'attente, que s'achève notre première étape.

*La deuxième démarche: Qoh 2,*12-16*

Qohéleth ne peut s'arrêter au premier résultat des observations et considérations, exprimé en 1,18. Mais où faut-il chercher la suite primitive de ce verset ? Où se trouve le début de la deuxième démarche réflexive ?

Le verset qui suit immédiatement (2,1), ne correspond pas à ce que l'on attend du premier palier du procédé argumentatif, car la mention de לֵב renvoie déjà au *deuxième* palier. Il s'agit donc là d'un verset probablement ajouté par une rédaction qui, par ailleurs, n'était plus sensible au fonctionnement de la réflexion procédant en trois temps. De plus, ce verset se termine avec la «conclusion prématurée» que nous avons déjà constatée en 1,14 et qui est introduite par וְהִנֵּה: «Et voici, cela aussi est vanité».
Les mêmes éléments reviennent dans la suite: 2,3 fait encore une fois recours à la capacité intellectuelle du לֵב, et 2,11 reprend littéralement la formulation de 1,14b. Ces deux versets d'introduction et de conclusion encadrent une partie descriptive qui énumère en style autobiographique les divers aspects de la grandeur royale (vv.4-8), ainsi qu'une partie d'évaluation (vv.9-10). Tout ce passage 2,1-11 ne se prête donc pas non plus à l'essai de reconstruire la suite primitive de 1,18. Il en sera autrement pour le v.12.

2,12 commence par la forme verbale וּפָנִיתִי, que l'on traduirait littéralement par: «et je me suis tourné». Notons cependant que le verbe hébreu פנה évoque des connotations bien différentes de celle d'un simple mouvement autour d'un axe («tourner»). Les philologues des langues sémitiques sont unanimes à faire dériver פנה du substantif primitif פנים («face/visage»)[1]; aussi ce verbe exprime-t-il la direction dans laquelle quelqu'un oriente son visage. Nous pou-

---

[1] Cf., p.ex., PAUL DHORME, «L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien III: Le visage», dans: *RB* 30 (1921), p.376 note 3 («Ce n'est pas le nom qui vient du verbe»); JOSEF SCHREINER, art. פָּנָה, dans: *ThWAT* VI (1988), col.617.

vons en déduire que ce verbe פנה annonce en 2,12 que le *regard* de Qohéleth va, de nouveau, se fixer sur un objet. Cela sera aussitôt confirmé par l'infinitif לִרְאוֹת («... pour voir») avec lequel nous nous retrouvons en présence du verbe si typique du premier palier de l'argumentation (ראה «voir/observer»). L'ensemble de ces observations nous amène à la conclusion que nous possédons en 2,12 le début (premier palier) de la deuxième démarche de réflexion engagée par Qohéleth. Le lien étroit avec la première est assuré par un ו («et») qui ouvre ce deuxième texte.

Le nouveau champ d'observation est indiqué par le couple חָכְמָה וְסִכְלוּת (TOB: «sagesse» et «sottise»), dont le premier terme est déjà apparu deux fois dans la première démarche de réflexion (1,17.18). Il y a donc reprise et modification d'orientation qui, toutes deux, doivent être considérées dans ce qui suit. Si l'on reprend la première démarche (1,*14-18), il faut rappeler que le sage n'avait pas atteint le but qu'il s'était fixé; la recherche du sens avait abouti à un résultat plutôt négatif (1,18). Or, si un tel travail «sapiential» ne présente plus un rendement digne des promesses initialement liées à la «sagesse», ce n'est pas seulement l'*objet* de telles recherches qui est mis en question, mais aussi toute la compréhension de *soi* propre au «sage». Voilà le problème *existentiel* qui sera abordé dans la deuxième démarche de réflexion engagée par Qohéleth. Ce contexte différent implique ainsi une autre nuance dans la manière de comprendre חָכְמָה: d'abord comprise au niveau global de «sens» de toute la réalité[1], elle sera maintenant considérée dans une dimension individuelle comme don et capacité qui caractérisent le «sage». Dans le texte primitif, cette autre dimension de חָכְמָה a été soulignée par la juxtaposition d'un terme opposé – סִכְלוּת – dont le champ sémantique est restreint à l'*homme*, à sa capacité intellectuelle et à son comportement. L'étymologie précise de ce terme hébreu reste encore discutée parmi les savants. Il est toutefois probable qu'il désignait à l'origine un état concret d'«entrelacement» et d'«emmêlement» et servit ensuite, à un niveau plus abstrait, à décrire la situation d'un homme dont la pensée et l'argumentation sont marquées par la confusion et l'ignorance[2]. Placée à côté d'un terme opposé, la חָכְמָה est privée de sa position incontestée, incomparable et unique, pour être soumise à un contrôle critique (2,12 traduit plus librement): «alors je me mis à rechercher quel avantage il y a d'être sage plutôt qu'insensé».
L'opposition simple et pointue entre «sagesse» et «ignorance/déraison» est modifiée par l'adjonction du mot הוֹלֵלוֹת qui est mis *devant* סִכְלוּת. Il s'agit là d'un terme qui n'est attesté que dans le livre de Qohéleth et dont l'origine linguistique est incertaine. La terminaison est celle d'un pluriel (féminin), mais celle-ci exprime, très probablement, un nom abstrait, au singulier. Les traducteurs grecs (LXX), en effet, ont rendu ce mot par une forme au *singulier*; mais leur traduction περιφορά (litt.: l'action de «porter autour de»; ensuite «mouvement circulaire», «rotation», «tour») atteste clairement qu'ils ne connaissaient plus la signification du mot hébreu et sa racine étymologique avec précision. La recherche moderne dérive הוֹלֵלוֹת d'une racine הלל III qui, à l'origine et essentiellement, exprimait la négation, le manque, le défaut, l'absence etc. Dans le contexte du livre de Qohéleth, הוֹלֵלוֹת en tant que terme opposé à חָכְמָה doit donc définir l'«absence» de l'intelligence, du savoir et de la raison[3].

---

[1] Cf., ci-dessus p.46 (avec la note 3).
[2] Pour les questions étymologiques et linguistiques cf. l'article «סכל» de GUNTHER FLEISCHER, dans: *ThWAT* V (1986), coll.856-859.
[3] Toutes les questions que suscite le mot הוֹלֵלוֹת, sont discutées dans l'article «הלל III» d'HENRI CAZELLES, dans: *ThWAT* II (1975), coll.441-444.

Cette adjonction de הוֹלֵלוֹת n'a pas seulement pour fonction de préciser la compréhension du couple חָכְמָה וְסִכְלוּת, elle donne aussi l'impression que, par ce redoublement des notions négatives, le terme positif de חָכְמָה perd de son importance. L'équilibre n'est plus garanti; la question entre חָכְמָה et סִכְלוּת n'est plus ouverte, comme l'exigerait la réflexion d'un «sage». Je suis donc d'avis que cette interprétation הוֹלֵלוֹת est due à un rédacteur qui, par ailleurs, a donné un poids considérable à ce terme en l'insérant plusieurs fois dans le livre de Qohéleth (1,17; 2,12; 7,25; 9,3; cf. aussi הוֹלֵלוּת 10,13 [et 5,2]). Cela nous permet maintenant aussi de mieux situer la fonction de l'ajout הוֹלֵלוֹת וְשִׂכְלוּת en 1,17[1]: le rédacteur a visiblement souhaité introduire l'opposition entre la «sagesse» et la «déraison» (2,12) dès la première démarche de réflexion (1,14-18), ce qui correspond à sa tendance à placer les thèmes qui lui semblent les plus importants au *début* de l'œuvre, même si cela détruit la progression argumentative conçue par le premier auteur.
Dans notre recherche du texte primitif, nous pouvons laisser de côté, pour le moment, la deuxième partie du v.12 qui quitte complètement le thème évoqué par v.12a pour reprendre le motif du «roi», rappelant ainsi le passage 2,3-11. En plus, ce v.12b pose de nombreux problèmes[2]; nous reviendrons plus tard sur les diverses propositions faites par la recherche[3]. Le thème du v.12a, cependant, est clairement repris par le verset suivant.

Le **v.13** marque le passage au deuxième palier où l'auteur réfléchit sur les observations faites et cherche à les condenser. Son introduction ne se sert pas du terme לֵב comme c'était le cas dans la première démarche argumentative (1,17), mais elle reprend le verbe ראה du premier palier. Ce verbe possède en effet un éventail assez large: il ne définit pas seulement une perception sensorielle («voir», «regarder»; cf. premier palier), mais peut aussi introduire une constatation conclusive[4]. Ainsi, l'introduction וְרָאִיתִי אָנִי devrait ici être rendue par «je me suis rendu compte».

Les résultats des observations faites par Qohéleth sont formulés en des termes tout à fait positifs:

יֵשׁ יִתְרוֹן לַחָכְמָה מִן־הַסִּכְלוּת כִּיתְרוֹן הָאוֹר מִן־הַחֹשֶׁךְ

«la sagesse est supérieure à la déraison,
autant que la lumière est supérieure aux ténèbres.»

La comparaison avec l'opposition «lumière – ténèbres» souligne le rapport qu'a la sagesse avec le domaine de la création et de la vie (Gen 1,3: Dieu dit: «Que la lumière soit! Et la lumière fut.»), tandis que la notion de «ténèbres» évoque le chaos (cf., p.ex., Gen 1,2) et la mort (cf., p.ex., Job 17,13). L'occu-

---

1 Cf., ci-dessus p.46.
2 Cf., p.ex., EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.269: «La seconde partie du v. est peu intelligible et le texte n'est pas sûr»; ALEXANDER A. FISCHER, *Skepsis* (1997), p.203: «nicht nur seine Syntax, sondern auch seine Stellung im Kontext ist umstritten».
3 Cf., ci-dessous, pp.182-184.
4 MICHAEL V. FOX, *Qohelet* (1989), p.79 note 1: «*Ra'ah* is applied both to the perception of data and to the inference of conclusions on the basis of that data»; cf. surtout l'étude d'ANTOON SCHOORS, «ראה» (1996), pp.227-241.

pation du sage est ainsi considérée comme quelque chose d'extraordinairement vital et existentiel.

Le **v.14a** renforce encore les oppositions précédentes, car Qohéleth y constate: «le sage: ses yeux sont dans sa tête; l'insensé: il marche dans les ténèbres» (traduction littérale). Le sage, lui, sait donc profiter de ses yeux et de la lumière pour observer très attentivement toutes les questions de la vie, tandis que l'insensé vit constamment dans les ténèbres de l'inconscience et d'une existence sans raison.

Ces remarques du second palier sont presque trop réconfortantes et traditionnelles pour que l'on ne s'attende pas déjà à une suite, avec un effet de douche froide. En effet, le texte continue (**v.14bα**) avec l'élément typique au troisième palier יָדַעְתִּי («j'ai reconnu») soulignant ainsi qu'il ne faut pas rester au niveau des observations (ראה) et en retenir les seuls aspects positifs, mais que les conclusions déductives (ידע) peuvent être tout autres. À l'aide d'un גַּם adversatif[1] («pourtant, moi»...), Qohéleth annonce sa position qui va s'opposer, une fois encore, à la sagesse traditionnelle (**v.14bβ**): «une même destinée les attend l'un et l'autre», le sage comme l'insensé. La formulation en hébreu est très compacte utilisant deux fois la racine קרה (en tant que verbe: «rencontrer, survenir»; en tant que substantif: «ce qui arrive, sort, destinée»). Pour préciser qu'il ne fait ainsi allusion qu'à une seule compréhension de «ce qui arrive», Qohéleth continue (**v.16bβ**): «Le sage meurt, aussi bien que l'insensé».

Le v.15 et la première partie du v.16 ne sont donc pas considérés comme appartenant au texte primitif; pour soutenir cette hypothèse, je donne quelques indices provisoires qui resteront à affiner. On peut ainsi constater que la formule d'introduction du v.15 («et j'ai dit en mon cœur») comprend le terme לֵב, que nous avons reconnu comme élément typique du *second* palier; mais cette formule toute entière étant identique à celle de 2,1, il est probable que tout ce verset appartient au même niveau rédactionnel que le début du ch.2. Au niveau du *contenu*, le v.15 et la première partie du v.16 représentent une anticipation du nivellement entre le «sage» et l'«insensé», en mentionnant, à deux reprises déjà, le mot כְּסִיל à côté de la racine חכם. Nous avons vu ailleurs que de telles anticipations ennuyeuses constituent une particularité de l'interprétation rédactionnelle secondaire; par la répétition des mêmes termes, la sentence brève et pointue du v.16bβ perd beaucoup de son piquant. Notons encore que le v.15b ajoute également le terme-clé de הֶבֶל que nous avions reconnu comme étant très important dans le concept de l'interprétation rédactionnelle.

Le v.16a évoque le «souvenir» et l'«oubli», l'«éternité» et les «jours qui viennent», c'est-à-dire un espace temporel situé *après* la mort, dont il ne sera cependant question qu'au v.16bβ. Or la logique voudrait que l'on parle *d'abord* de la mort (v.16bβ) avant que l'on n'aborde la question de ce qui la suit (v.16abα); cela montre, une fois de plus, que la rédaction ne respecte guère la suite argumentative et logique du texte d'origine, mais qu'elle met ses accents selon le principe d'une antéposition.

---

[1] ROBERT GORDIS, *Koheleth – The Man and his World* (1951), New York: Schocken, [3]1968, p.222: «גם in an adversative sense is an earmark of Koheleth's style».

La sentence extraordinairement concise du v.16bβ est introduite par l'expression וְאֵיךְ qui nécessite une brève explication. On y reconnaît souvent une exclamation («Eh quoi»)[1] dont l'objectif serait de souligner soit le ton de lamentation de la sentence[2], soit son accent satirique[3]. Le fait de charger la sentence sapientiale formulée par Qohéleth d'une telle note exclamative et émotionnelle, ne nous paraît cependant pas convenir au genre littéraire de cette conclusion qui laisse plutôt prévoir une formulation en style de constat. Au lieu donc de séparer וְאֵיךְ de la sentence qui suit, comme s'il s'agissait d'une particule d'interjection, il nous semble plus adapté de comprendre ici וְאֵיךְ dans un sens *affirmatif*[4] – ce qui donne à ce pronom interrogatif אֵיךְ («comment ? / de quelle manière ?») une signification quasiment démonstrative: «de cette manière/façon». Ainsi, le mot עִם («avec») est souligné: en ce qui concerne le fait de mourir, il n'est plus permis de distinguer entre le sort du sage et celui de l'insensé.

[palier 1]	וּפָנִיתִי אֲנִי לִרְאוֹת חָכְמָה וְסִכְלוּת	[*2,12a]
[palier 2(a)]	וְרָאִיתִי אָנִי	[2,13aα]
[palier 2(b)]	שֶׁיֵּשׁ יִתְרוֹן לַחָכְמָה מִן־הַסִּכְלוּת	[2,13aβ]
	כִּיתְרוֹן הָאוֹר מִן־הַחֹשֶׁךְ	[2,13b]
[palier 2(c)]	הֶחָכָם עֵינָיו בְּרֹאשׁוֹ וְהַכְּסִיל בַּחֹשֶׁךְ הוֹלֵךְ	[2,14a]
[palier 3(a)]	וְיָדַעְתִּי גַם־אָנִי	[2,14bα]
[palier 3(b)]	שֶׁמִּקְרֶה אֶחָד יִקְרֶה אֶת־כֻּלָּם	[2,14bβ]
[palier 3(c)]	וְאֵיךְ יָמוּת הֶחָכָם עִם־הַכְּסִיל	[2,16bβ]

[v.12a]	Alors je me mis à rechercher quel avantage il y a d'être sage plutôt qu'insensé.
[v.13aα]	Or, je me suis rendu compte
[v.13aβ]	que la sagesse est supérieure à la déraison,
[v.13b]	autant que la lumière l'emporte sur les ténèbres.
[v.14a]	Le sage, en effet, sait observer très clairement, tandis que l'insensé vit dans les ténèbres.
[v.14bα]	Et pourtant, j'ai dû le reconnaître:
[v.14bβ]	une même destinée les attend l'un et l'autre;
[v.16bβ]	oui, le sage meurt, aussi certainement que l'insensé.

1 Pour les traductions de la Bible cf., p.ex, la version «*Segond*» et la «*Traduction Œcuménique de la Bible*» (*TOB*).
2 Cf., p.ex., MICHAEL V. FOX, *Qohelet and his contradictions* (1989), p.114 («lament»).
3 Cf., p.ex., DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* (1977), p.254.
4 Cf. KÖHLER-BAUMGARTNER, *HALAT*, vol.I, Leiden: E.J. Brill, 1967, p.38: «beteuernd».

Retenons en guise de *conclusion* que le nivellement final entre le sage et l'insensé (הֶחָכָם עִם־הַכְּסִיל) déprécie largement leur opposition traditionnelle qui se trouvait encore exprimée dans le second palier (v.13aβb et v.14a). Le contraste choquant entre la position classique qui réserve une place incomparable à la sagesse et au sage (cf., p.ex., Prov 10,7), et l'opinion exprimée par Qohéleth, qui *sub specie mortis* ose formuler un nivellement total, ne pouvait être plus grand[1]. Aussi n'est-il pas étonnant que de nombreux traducteurs et exégètes aient essayé de donner au texte un sens moins provocateur. Le Targoum, par exemple, fait de cette sentence l'opinion d'hommes non avertis, une opinion à rejeter: «comment les fils de l'homme peuvent-ils dire que la fin des justes sera comme la fin des pécheurs ?»[2] La Vulgate, par contre, comprend cette proposition comme une simple constatation et saisit ainsi correctement le sens primitif du texte hébreu: «moritur doctus similiter ut indoctus».

Si l'on considère la vie sous l'angle de sa fin et donc sous celui de son «résultat», «le sage n'y a pas le plus mince privilège»[3]. La sagesse qui, traditionnellement, s'est présentée comme garante d'une perspective de vie et de lumière, n'est pas capable de préserver le sage de la «destinée» de la mort. Que vaut alors la sagesse ? Qu'est-il advenu de la sagesse en tant qu'«arbre de vie» ? La réflexion critique de Qohéleth ne se laisse pas engourdir dans les réponses traditionnelles. Quant à la conclusion de sa deuxième démarche argumentative, il serait une fois encore difficile de la récuser: n'a-t-il pas raison en retenant que le sage meurt, aussi bien que l'insensé ?

Plus grave encore, la mort dont parle Qohéleth ne définit pas seulement l'arrêt définitif des fonctions vitales, mais, surtout, l'annulation de tous les acquis dont un «sage» guidé par la sagesse pouvait se vanter. L'égalité devant la mort projette aussi une ombre sur la vie *avant* la mort: la traditionnelle compréhension de soi qui marquait le sage est totalement remise en question. Il s'agit là d'un phénomène remarquable: Qohéleth ne parle pas des *autres*, il réfléchit à sa *propre* existence en tant que sage et, dans un changement brusque et total d'orientation, il détruit radicalement toute idée de privilège associée au milieu des sages.

Si nous ne nous laissons pas interroger sur nos élitismes (professionnel, social, culturel, religieux, etc.), mais que nous nous contentons de garder une

1 MARK SNEED fait de Qohéleth un «deconstructionist» (comme précurseur de Jacques Derrida) qui combattait tout concept dichotomique d'une séparation nette entre «sagesse» et «déraison»: «Qoheleth as 'Deconstructionist'» (1997), pp.303-311, ici surtout p.306.

2 CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste et son double araméen* (1990), p.43; ואיכדין יימרון בני אנשא די יהא סופא דצדיקיא כסופא דחייבא (ALEXANDER SPERBER [éd.], *The Bible in Aramaic* [1992], p.152; PETER S. KNOBEL, *The Targum of Qohelet* [1991], p.26).

3 EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.275.

distance d'observateur par rapport au texte, nous avons mal saisi l'intention de cette deuxième démarche argumentative. La théologie, en effet, est invitée à centrer ses réflexions sur l'existence de l'homme tel qu'il est.

*La troisième démarche: Qoh 2,*20; 3,*9-12*

Si la mort ne fait pas de différence entre le sage et l'insensé, la question du sens de la vie se pose donc par rapport à l'homme en général; il faut donner un sens à l'existence de tout homme. C'est donc à ce thème que l'on peut s'attendre pour la troisième démarche de réflexion entreprise par Qohéleth. Si l'on parcourt le texte qui suit la deuxième démarche, on s'arrêtera certainement à **3,9**, car ce verset indique le mieux un nouveau champ de recherche, ici sous la forme d'une *question*: «Quel profit retirera de son engagement celui qui s'investit intensivement ?». Ici, en effet, il n'est plus question du sage, mais de l'homme en général vu sous l'aspect de son activité.

La troisième démarche ne peut pas directement débuter avec cette question de 3,9, il faut rechercher une formule d'introduction, conformément à ce que nous avons observé dans les deux premières étapes. Le seul élément textuel apte à remplir cette fonction est le début de **2,20** qui, sous l'aspect formel, correspond à ce que l'on peut attendre: un verbe à la 1re personne («je») relié à l'aide d'un ו («et») au texte qui précède (cf. 2,12). Le sens de ce verbe est, d'ailleurs, très proche de celui de 2,12 (פנה): סבב («tourner») exprime également un changement d'orientation, ce qui convient fort bien à l'introduction d'un nouveau sujet de discussion.

Le début du v.20 comprend de nombreuses difficultés qu'il vaut la peine de considérer. 1) Il est à noter que le verbe סבב permet en français une traduction soit transitive («j'ai tourné qch.»), soit intransitive («je me suis tourné»). 2) L'infinitif לְיָאֵשׁ qui suit appartient au mode *pi'el* qui, pour ce verbe יאשׁ, n'est attesté nulle part ailleurs; on propose la traduction «mettre au désespoir»[1]. 3) Mot à mot, le texte hébreu demande la traduction suivante: «Et je me suis tourné à décourager mon cœur». Cela veut dire que, consciemment et activement, Qohéleth prend la décision (סבב) de «produire» un désespoir qui, normalement, est compris comme une force qui s'empare d'une personne; le désespoir devient ainsi une question de volonté[2]. 4) Les anciennes traductions ont probablement vu ce problème de la compréhension du texte; la Vulgate, par exemple, traduit d'une manière très libre de sorte que l'on n'y reconnaît plus du tout la structure syntaxique du texte hébreu: «Unde cessavi, renuntiavitque cor meum ultra laborare sub sole» (... mon cœur a renoncé à travailler davantage...). 5) Toutes ces observations

---

1 Cf., p.ex., PHILIPPE REYMOND, *Dictionnaire* (1991), p.150.

2 Ce détail frappant est bien souligné par HANS WILHELM HERTZBERG, *Prediger* (1932) p.80 (2e éd. [1963], p.92): «Der hebr. Text [...] stellt das Verzweifeln wesentlich mehr in das Belieben des Qoh als es eine Übersetzung kann».

m'ont mené à soupçonner que nous ne possédons pas le texte dans son état primitif. Dans la tentative de le reconstruire, j'ai repris la compréhension habituelle du verbe סבב, attestée, par exemple, dans la tournure סבב לֵב. Celle-ci exprime un changement d'orientation[1], et c'est justement celle qui convient à l'introduction de la troisième démarche argumentative. On obtient ainsi la reconstruction suivante pour le début du v.20: וְסַבּוֹתִי אֲנִי אֶת־לִבִּי. La même expression se retrouve en 7,25[2], même si là aussi le texte hébreu a subi une modification secondaire; nous chercherons ultérieurement un éventuel rapport significatif entre les modifications textuelles dans ces deux attestations de la tournure סבב לֵב. 6) En s'appuyant sur la structure syntaxique de l'introduction de la deuxième démarche (2,12), on peut supposer que le verbe à la 1re personne («je») sera suivi d'un infinitif, et cela d'autant plus que le nouveau champ de recherche est indiqué à l'aide d'une question (3,9): en pareil cas, l'hébreu utilise volontiers un verbe comme ידע[3] ou בין[4] («pour savoir si...»). À défaut d'un des deux verbes dans le contexte de 2,20, je propose l'hypothèse que l'infinitif לְיַאֵשׁ (qui pose des problèmes) ait remplacé la version primitive לְבַקֵּשׁ («pour chercher si...»). De par leur vocalisation et leur tonalité, les deux formes sont assez proches l'une de l'autre. Notons aussi que le même verbe בקשׁ se trouve également dans le contexte de l'autre attestation de la tournure סבב לֵב (7,25).

Toutes ces considérations aboutissent à la proposition de reconstruire le texte primitif de l'introduction en 2,20 de la manière suivante: ...וְסַבּוֹתִי אֲנִי אֶת־לִבִּי לְבַקֵּשׁ (*litt.*: «j'ai tourné mon cœur pour chercher [quel profit...]», ou plus librement: «alors j'ai orienté mes réflexions autrement pour étudier la question suivante: [...]»).

Dans l'état actuel du texte, la formule d'introduction de 2,20 se trouve assez éloignée de l'indication du nouveau champ de recherche (3,9). Cette situation est due à plusieurs ajouts qui, dans un processus rédactionnel assez complexe, ont considérablement élargi le texte. En particulier, il faut mentionner l'insertion du poème («sonnet»[5]) de 3,2-8 qui précède immédiatement la question formulée en **3,9**.

Nous retrouvons dans cette question le même terme que nous avons déjà rencontré en 2,13: יִתְרוֹן. Dans la mesure où les sujets abordés par Qohéleth prennent un profil de plus en plus précis, les termes qui se répètent d'une manière significative doivent être, eux aussi, examinés avec soin. יִתְרוֹן n'est pas un «avantage» (traduction Segond) au sens neutre et général, ce mot désigne plus exactement le «surplus», le «rendement», le «bénéfice net» qui

---

1 Cf. FÉLIX GARCÍA LÓPEZ, art. סבב, dans: *ThWAT* V (1986), col.734: «„das Herz wenden" meint eine Richtungsänderung im Handeln oder Denken (Koh 2,20; 7,25 *qal*; 1 Kön 18,37; Esra 6,22 *hiph*)». En indiquant la référence de «Koh 2,20», l'auteur suppose donc la même reconstruction du texte primitif avec la tournure סבב לֵב.

2 Cf. la mention de ce verset dans l'énumération que donne GARCÍA LÓPEZ (cf. la note précédente). Pour 7,25, FRIEDRICH DELITZSCH (*Hoheslied und Koheleth* [1875], p.325) donne une interprétation très pertinente qui vaut aussi pour 2,20: «es ist eine Zukehr zu der folgends angegebenen Aufgabe gemeint, welche, wie man hinzuzudenken hat, mit Abkehr von Oberflächlichkeit und Leichtfertigkeit verbunden war».

3 Cf., p.ex., Prov 27,1; Job 10,2; Qoh 8,7; 10,14; 11,2; Est 1,15; 4,5.

4 Cf., p.ex., Job 23,5.

5 Cf. le titre de l'article de JAMES A. LOADER: «Qohelet 3 2-8. A "Sonnet" in the Old Testament», dans: *ZAW* 81 (1969), pp.240-242.

reste après déduction des éléments de base et des énergies investies. Tandis que 2,13 pouvait encore formuler d'une manière *affirmative* (יֵשׁ יִתְרוֹן; «il y a un surplus»), 3,9 reprend le même terme, mais l'intègre maintenant dans une *question* (מַה־יִּתְרוֹן; quel profit ?). Cette différence formelle, à première vue insignifiante, signale en fait la perte de toute certitude. Après la conclusion de 2,16, il n'est plus possible de reprendre la forme affirmative de 2,13; dans le processus argumentatif de Qohéleth, elle est définitivement dépassée.

L'argumentation avance donc irréversiblement d'une étape à l'autre. Cela ne signifie pas seulement qu'un retour à la forme affirmative de 2,13 est désormais impossible, mais aussi que la distinction entre le sage et l'insensé n'est plus fondée: la question posée en 3,9 concerne *tout* homme. Aucune restriction ou spécification n'est plus possible. La traduction de la TOB, par exemple, déduit de l'emploi du participe הָעוֹשֶׂה (litt.: «le faisant»; «le faiseur») que son auteur ne pense qu'à «l'artisan»; mais cette interprétation n'est pas recevable. Dans ce contexte, en effet, le verbe עשׂה («faire») apparaît dans sa signification la plus large et générale, comme nous l'avons déjà signalé pour 1,14[1]. Ici il indique toute activité de l'homme quelle qu'elle soit, manuelle ou intellectuelle: l'«être actif» (הָעוֹשֶׂה), c'est l'homme. Plus encore, l'homme s'applique inlassablement, et une récompense serait plus que justifiée; la racine עמל couvre, en effet, les deux aspects: l'application et le résultat inhérent ou attendu[2].

Le second palier est introduit, dans le **v.10**, par la forme רָאִיתִי qui a ici, tout comme en 2,13[3], la fonction d'introduire un condensé des observations faites par Qohéleth. L'objet de ses observations est défini par עִנְיָן, mot d'emprunt originaire de la langue araméenne, qui, dans l'Ancien Testament, n'est attesté que dans le livre de Qohéleth[4]. Le sens est assez proche de עמל qui précède immédiatement, avec pourtant un léger accent sur ce qui occupe l'*esprit* («préoccupation», «rumination»[5]). Toutefois on se gardera d'y voir des connotations trop négatives (cf. la traduction dite «Synodale»: «dur fardeau»), car il s'agit là d'un «don» de la part de *Dieu* (אֲשֶׁר נָתַן אֱלֹהִים), donc d'une don-

---

1 Cf., ci-dessus, p.45 avec les notes 1-3.

2 BENEDIKT OTZEN, art. עָמָל, dans: *ThWAT* VI (1987), col.214, souligne que les nuances assez différentes reflètent le «Totaldenken» des peuples sémites de l'antiquité. En aucun cas on ne devrait restreindre la signification de la racine עמל à un sens négatif (p.ex., Segond: «peine»); une «neutrale Bedeutung» est également attestée (col.215), et OTZEN peut dire au sujet de l'utilisation dans le livre de Qohéleth qu'il «kommt der neutralen Bedeutung von *'āmal* 'arbeiten' und von *'āmel* 'Arbeiter' ganz nahe» en désignant «den rastlosen Fleiß des Menschen» (col.218). La signification «neutre» dominera, par ailleurs, aussi dans l'hébreu rabbinique (col.220: «fleißig arbeiten»).

3 Cf., ci-dessus, p.53 (avec la note 4).

4 Qoh 1,13; 2,23.26; 3,10; 4,8; 5,2.13; 8,16.

5 Au sens de: «action de réfléchir sans fin» (*Le Petit-Robert*, 1984, p.1741).

née fondamentale de l'existence de l'homme. En termes modernes, on parlerait des «questions touchant à l'existence» auxquelles l'homme ne cesse de réfléchir pour trouver des réponses (לַעֲנוֹת בּוֹ). Soulignons encore que le texte se sert de l'expression בְּנֵי הָאָדָם (litt. «les fils de l'homme»); cela confirme que ce passage vise *tous* les humains *sans* distinction professionnelle («artisan»), sociale, nationale, etc.

Le v.11a ajoute encore une deuxième remarque sur Dieu en mentionnant sa création (עָשָׂה) de tout l'univers (הַכֹּל). Cet élément interrompt les vv.10 et 11b qui n'évoquent l'activité de Dieu que par rapport à l'*homme*, et la notion בְּעִתּוֹ («en son temps») renvoie au terme central du poème 3,2-8. Je considère donc le v.11a comme une adjonction rédactionnelle. Sa fonction est tout à fait évidente, si l'on tient compte du fait que, dans l'interprétation rédactionnelle du livre de Qohéleth, עִנְיָן («préoccupation») avait reçu un accent de plus en plus *négatif* (particulièrement manifeste dans la combinaison avec רַע attestée en 1,13; 4,8; 5,13): il devenait alors presque blasphématoire de dire que Dieu le Créateur avait «donné» quelque chose de si négatif à l'homme. Pour contrebalancer une pensée si subversive, un rédacteur pieux a inséré cette petite remarque qui fait la louange inconditionnelle du Créateur[1].

Si l'on admet que le v.11a est d'origine rédactionnelle, le mot גַּם («aussi», «même») qui ouvre le v.11b, ne lie plus la proposition qui suit au v.11a, mais au v.10. Ce nouvel enchaînement modifie aussi l'interprétation du v.11b: il n'est pas une «deuxième réserve» après celle du v.11a[2], mais en répétant le verbe נתן, il reprend l'idée du v.10 (ce que Dieu a «donné») pour la poursuivre et intensifier.

Si on lit le **v.11bα** à la suite du v.10, le גַּם («aussi», «même») avertit le lecteur qu'il doit maintenant s'attendre à l'évocation de la «préoccupation» (עִנְיָן) majeure de l'homme (litt.): «même l'éternité, il (= Dieu) [l']a donnée dans leur cœur». Si la traduction mot à mot ne pose guère de problèmes[3], il en va autrement de son interprétation, considérablement discutée parmi les exégètes, et en particulier de la signification à attribuer au terme עוֹלָם dans ce contexte[4]. La traduction «éternité» est traditionnelle et trop simplifiante, comme l'ont montré les études étymologiques et sémantiques qui proposent

---

1 D'une manière comparable, CARL SIEGFRIED, *Prediger und Hoheslied* (1898), p.40, considère v.11a comme une «Glosse» qui se sert de l'allusion à 3,3-9, «um die göttliche Weltregierung zu preisen, die für Alles die rechte Zeit angeordnet habe».

2 JEAN-JACQUES LAVOIE, *La pensée du Qohélet* (1992), p.170; cf. p.169: «la remarque de *Qo* 3,11 pose deux réserves».

3 ALEXANDER ACHILLES FISCHER (*Skepsis* [1997]) considère le mot עֹלָם tout de même comme «obskur» (p.226 note 5) et le remplace par עָמָל («Mühe»; pp.226 et 233-237). Cette correction du texte hébreu est adoptée aussi par OTTO KAISER, «Carpe diem» (1998), p.189 (avec la note 14). Cependant je ne comprends pas comment ce עָמָל dans le «cœur» de l'homme pourrait alors être qualifié d'«œuvre parfaite» (יָפֶה; «trefflich», «schön») du Créateur.

4 Une énumération détaillée des diverses propositions qui furent faites se trouve dans la thèse de doctorat de JEAN-JACQUES LAVOIE, *op. cit.*, pp.170-174, ainsi que dans celle d'ALEXANDER ACHILLES FISCHER, *op. cit.*, pp.235-236. Ces présentations, presque exhaustives, de la discussion scientifique à ce sujet me dispensent de décrire une fois encore les chemins et les impasses parcourus par la recherche. Je me borne à mentionner les éléments indispensables à la compréhension de l'interprétation que je donnerai du v.11b.

des compréhensions différenciées[1]. Le problème est ainsi de savoir quelle nuance Qohéleth avait en vue en choisissant ce terme עוֹלָם. La réponse dépend du *contexte* précis dans lequel se situe ce mot. Cependant, étant donné que la base textuelle que nous avons présentée et discutée jusqu'ici n'est pas encore très large, notre explication «contextuelle» ne peut être que provisoire et demande des affinements ultérieurs. Quant au contexte immédiat, il est évident qu'il est marqué par l'idée du but que l'homme se propose d'atteindre et sans lequel il ne peut vivre humainement: son activité doit avoir un résultat positif (v.9) et ses préoccupations le conduire aux réponses (v.10). Si l'on poursuit cette ligne qui mène de l'activité à la réflexion, le v.11bα, par sa position et par son introduction גַּם («aussi», «même»), devrait indiquer une dimension et un but encore plus difficiles. Il s'agira, en effet, d'un domaine plus large, qui dépasse les limites du monde «sous le soleil» (1,14 [première démarche]) et celles du temps limité par la mort (2,16 [seconde démarche]). Cet espace n'est pas accessible à l'homme (il est «caché»[2]); mais dans ses réflexions (לֵב), l'homme en fait tout de même un objet qu'il ne pourra pas éviter de considérer. Cet objet de la réflexion est déclaré être «donné» par Dieu.

En utilisant un terme moderne et abstrait, on pourrait parler de «transcendance» pour définir le sens de עוֹלָם dans ce contexte précis: Qohéleth évoque la capacité de l'homme à *transcender*, dans ses réflexions (לֵב; «cœur»), les limites de son temps et de son monde. Pourtant l'auteur a exprimé cette idée avec une simplicité remarquable: il ne se sert pas d'un terme moderne de son époque, mais reprend, avec עוֹלָם, un mot largement connu et utilisé depuis des siècles[3]. N'est-ce pas là une raison suffisante de choisir pour nos traductions un terme bien enraciné dans notre langage, comme l'est «éternité» ? D'autres expressions, comme, par exemple, «l'ensemble du temps» ou «le principe de la globalité»[4], rendent avec plus de précision le sens de עוֹלָם, mais aucune d'elles n'est assez courante et simple pour remplacer la notion d'«éternité».

Ici, celui qui dit עוֹלָם ou «éternité» se réfère au domaine divin, en s'émerveillant: vraiment, le Créateur a mis («donné») quelque chose de divin dans l'homme ! Qohéleth est très traditionnel dans cette affirmation; d'une

[1] Cf., p.ex., ERNST JENNI, «Das Wort ʿōlām im Alten Testament», dans: *ZAW* 64 (1952), pp.197-248; *ZAW* 65 (1953), pp.1-35; HORST DIETRICH PREUSS, «עוֹלָם *ʿôlām*», dans: *ThWAT* V (1986), coll.1144-1159.

[2] Pour l'étymologie du mot עוֹלָם, on se réfère généralement au verbe עלם I (cacher, dissimuler); cf., p.ex., HORST DIETRICH PREUSS, *art. cit.*, col.1144. Il n'est pas invraisemblable que Qohéleth en parlant de עוֹלָם, ait associé les connotations de cette racine linguistique.

[3] Cf., p.ex., les références ougaritiques mentionnées par HORST DIETRICH PREUSS, *ibid.*, col.1146.

[4] JEAN-JACQUES LAVOIE, *Qohélet* (1992), pp.173-174; la définition que donne CHRISTIAN KLEIN est encore plus compliquée, *Kohelet* (1994), p.201: «das Bewußtsein um die Welt als ein Wirklichkeitsganzes».

manière ou d'une autre, toutes les cultures parlent également du mystère de l'existence humaine. Mentionnons, par exemple, un texte égyptien qui me semble particulièrement proche de la pensée de Qohéleth. Il énumère les quatre «bien-faits» du dieu créateur et parmi ces bien-faits une particularité de l'existence humaine: «j'ai fait que leur cœur ne puisse oublier l'Ouest» (c.-à-d. le monde après la vie et celui de l'au-delà)[1]. Les biblistes mettent souvent le motif de «l'éternité dans le cœur de l'homme» en relation avec le récit de Gen 1 qui parle de l'homme créé «à l'image de Dieu» (v.26)[2]: de manière comparable, mais avec des nuances différentes, les deux motifs expriment le rapport particulier qui existe entre Dieu et l'homme[3]. De toutes les créatures, l'homme seul a été gratifié de facultés et de pouvoirs aussi proches de ceux de Dieu (cf. Ps 8,6: «Tu en as presque fait un dieu»).

Dans la considération du second palier, Qohéleth ne s'éloigne donc pas des croyances de la religiosité traditionnelle. Ce résultat correspond parfaitement à ce que nous avons observé pour le second palier de l'étape précédente (2,13-14) où Qohéleth parle d'abord de la sagesse d'une manière tout aussi traditionnelle – avant de faire, dans son troisième palier, un virage surprenant et provocateur (2,16b)[4]. Préparons-nous donc déjà à faire la même expérience de virage d'ici à la fin de cette troisième étape.

La suite du v.11b est introduite par מִבְּלִי אֲשֶׁר («sans que...»); sous cette forme précise, la formule composée n'est jamais attestée ailleurs dans les textes bibliques. Si l'on tient encore compte de la négation לֹא qui suit, l'ensemble donne une expression très lourde, guère comparable au caractère concis du langage de Qohéleth lui-même. Il s'agit là d'une «restriction»[5] ajoutée par un rédacteur qui tient à préciser l'affirmation précédente de peur qu'elle ne soit mal comprise[6]. Car l'expression «l'éternité dans le cœur de l'homme» ne doit en aucun cas provoquer l'impression que la différence entre Dieu et l'homme s'efface. La compréhension de «l'œuvre» de Dieu restera toujours très partielle; l'homme ne la saisira jamais «depuis le début jusqu'à la fin». Notons encore que le verbe עשׂה, qui se trouve déjà dans l'ajout rédactionnel du v.11a, réapparaît dans cet

---

1 MIRIAM LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature, vol.I: The Old and Middle Kingdoms*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1973, p.132; WALTER BEYERLIN (éd.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament* (ATD Erg. 1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975, p.35.

2 Cf. la littérature exégétique énumérée par JEAN-JACQUES LAVOIE, *op. cit.*, p.176 note 69.

3 JEAN-JACQUES LAVOIE, *ibid.*, p.176: «En effet, le don du *'olām* en Qohélet est propre à l'être humain et le distingue en quelque sorte des animaux tout comme l'affirmation de *Gn* 1,26-27. [...] En mettant en l'être humain quelque chose de divin, le Créateur, en *Gn* 1,26-27, signale l'étroite relation qui l'unit à sa créature».

4 HORST DIETRICH PREUSS ne reconnaît pas ce procédé argumentatif, mais interprète le v.11 en fonction du v.14 pour en déduire que déjà le v.11 exprime une position *critique*: «Damit liegt auch in 3,11 eine kritische (!) Auseinandersetzung mit dem vorgegebenen Menschenbild vor» (dans: *ThWAT* V [1986], col.1155).

5 DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* (1977), p.353.

6 FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Zeit und Zufall* (1993), p.123: «... so liegt damit in der Form der Einschränkung eine Entgegnung zu der Aussage in 3,11b vor».

élément textuel, tandis que Qohéleth lui-même a utilisé deux fois le verbe נתן pour l'activité de Dieu (v.10 et v.11bα).

Avec le **v.12** nous passons au troisième palier qui, comme ailleurs, commence par l'expression habituelle יָדַעְתִּי כִּי («j'ai reconnu que...»). La sentence de conclusion ainsi introduite donne sur une négativité choquante: «rien de bon» (אֵין טוֹב); voilà la réponse à la question initiale du v.9. La constatation négative est encore précisée par un בָּם. Alors que la forme grammaticale en tant que telle (préposition ב + suffixe de la 3e p. pluriel) ne pose aucun problème, sa compréhension a suscité beaucoup de discussions. D'une part, on s'accroche à la question de la préposition ב; d'autre part, on cherche diverses solutions pour interpréter le suffixe. En ce qui concerne le deuxième point, Martin Luther, par exemple, a rapporté le suffixe aux «temps» mentionnés dès le début du ch.3: «Darumb merckt ich, das nichts besseres drinnen ist...»[1]. Cette solution, cependant, ne trouve plus d'adhérents, car le texte comparable de 2,24 mentionne expressément «l'homme». Le pluriel du suffixe se réfère donc au pluriel בְּנֵי הָאָדָם («les fils de l'homme») du v.10, également présent dans le suffixe pluriel («*leur* cœur») du v.11. Quant à la préposition ב, on notera que certains exégètes n'ont pas hésité à proposer une modification du texte en suggérant la préposition ל pour rendre le texte plus conforme à la compréhension attendue: «rien de bon *pour*...»[2]. D'autres, enfin, supposent que les deux prépositions (ב et ל) sont ici «équivalentes»[3]. À ce sujet il faut signaler que, dans le livre de Qohéleth, l'expression אֵין טוֹב se trouve combinée, en effet, avec les *deux* prépositions (en 2,24 avec ב; en 8,15 avec ל). Même si l'on ne doit pas en déduire une *identité* de sens, on peut tout de même supposer une grande *proximité*. Toutefois, il n'est pas nécessaire de corriger le texte hébreu qui, par ailleurs, est confirmé par les termes utilisés dans sa traduction grecque (ἐν αὐτοῖς); la préposition ב («dans») peut être comprise au sens de «parmi»[4] ou, si l'on reprend le ב du v.9, être rapprochée du sens «à l'égard de».

Quelle que soit la traduction précise, il est clair que le v.12 fait une déclaration sur l'existence humaine et sur son but. L'homme, défini tout à l'heure par son rapport à Dieu, perd tout ce qui est «bon» et qui donne un sens à sa vie. Ne passons pas trop rapidement sur la négativité de l'affirmation du début du v.12 pour la minimiser à l'aide du texte qui suivra. Il n'est, en effet, probablement pas accidentel que la sentence du troisième palier débute brutalement

1 *Vorrhede auff den prediger Salomo* (1524), WA Bibel X/2, p.114 (et p.115).
2 Cf., p.ex., EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), pp.296-297.
3 Cf., p.ex., GEORGE AARON BARTON, *Ecclesiastes* (1908), p.106: «בם is equivalent to לם».
4 DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* (1977), p.357; cf. ERNST JENNI, *Die hebräischen Präpositionen. Band 1: Die Präposition Beth*, Stuttgart: Kohlhammer, 1992, p.282 (§2897): «unter den Menschen».

avec une négation qui, de plus, régit la proposition principale de toute la construction syntaxique. Il s'agit ici de la réponse à la question initiale («quel profit... ?»), et cette réponse est décidément négative: «rien de bon !».

Ce n'est qu'après ce constat que Qohéleth brise un peu cette négativité pour retenir les deux seuls aspects positifs qu'il voit dans la vie humaine: «se réjouir» et «faire le bien». C'est un appel à vivre une vie joyeuse qui corresponde à tout ce que l'homme reçoit, et à contribuer activement à une réalité (עשׂה; cf. 1,14[1]) porteuse de sens. Pourtant le terme le plus important se trouve dans la position accentuée du dernier mot: בְּחַיָּיו («chacun pendant sa vie»). Les personnes dont les réflexions aiment s'évader et s'élever au «surplus» ou «rendement» (יִתְרוֹן) de la vie terrestre et à l'«éternité» (עוֹלָם) sont rappelées à leur responsabilité pour l'existence humaine *dans* ses limites mêmes; c'est dans ce domaine qu'il faut s'investir (cf. הָעוֹשֶׂה du v.9) d'une manière joyeuse et engagée.

[palier 1(a)]	וְסַבּוֹתִי אֲנִי אֶת־לִבִּי לְבַקֵּשׁ	[*2,20a]
[palier 1(b)]	מַה־יִּתְרוֹן הָעוֹשֶׂה בַּאֲשֶׁר הוּא עָמֵל	[3,9]
[palier 2(a)]	רָאִיתִי אֶת־הָעִנְיָן אֲשֶׁר נָתַן אֱלֹהִים לִבְנֵי הָאָדָם לַעֲנוֹת בּוֹ	[3,10]
[palier 2(b)]	גַּם אֶת־הָעֹלָם נָתַן בְּלִבָּם	[3,11bα]
[palier 3(a)]	יָדַעְתִּי כִּי	[3,12aα]
[palier 3(b)]	אֵין טוֹב בָּם כִּי אִם־לִשְׂמוֹחַ וְלַעֲשׂוֹת טוֹב בְּחַיָּיו	[3,12aβb]

[*2,20a]	Alors j'ai orienté mes considérations différemment pour étudier cette question:
[3,9]	Quel profit celui qui s'investit intensément retire-t-il de son engagement ?
[3,10]	Or, j'ai constaté combien les humains sont préoccupés par les questions d'existence que Dieu leur a mises au plus profond pour qu'ils s'en occupent.
[3,11bα]	Même la pensée de l'éternité, il l'a mise dans leur cœur.
[3,12aα]	Pourtant, je l'ai reconnu:
[3,12aβb]	pour les hommes, rien n'a de sens sinon se réjouir de l'existence et faire le bien, chacun durant sa vie.

La raison ne doit-elle pas s'accorder avec la troisième conclusion de Qohéleth, même si l'on se sent brusqué dans sa religiosité et dans sa foi ? On a, en effet, toujours observé des tendances plus ou moins religieuses qui montrent que, bien souvent, l'homme souhaite acquérir durant sa vie un «surplus»

---

[1] Pour cette compréhension de la racine עשׂה cf., ci-dessus, p.45 avec les notes 1-3.

(יִתְרוֹן) qui reste valable aussi au-delà des limites de ses jours terrestres. Cela pourra être, par exemple, une gloire léguée à la postérité, ou de «bonnes œuvres» que Dieu n'oubliera jamais. En prenant position par rapport à de telles tendances, Qohéleth ne nie absolument pas l'existence de Dieu ou l'idée d'un au-delà; la pensée de la transcendance (עוֹלָם) est, pour lui, un fait incontestable et même indispensable à l'existence humaine. L'homme est doté (נתן) d'une capacité de réfléchir (לֵב) qui reste étonnante, merveilleuse et considérée comme étant d'origine divine («Dieu a donné...»). Cependant, il faut strictement distinguer: d'une part, la possibilité de «transcender» par la réflexion, d'autre part, la réalisation par une activité concrète (עשׂה; v.9 et 12). Le «surplus» même d'une application infatigable (עמל) ne permettra jamais à l'homme de se procurer un accès à un monde au-delà des limites de sa vie.

Une piété traditionnelle peut se sentir choquée par la pensée de Qohéleth qui se méfie d'un recours trop généreux au domaine de l'au-delà. Mais il est probable qu'à l'époque de Qohéleth, le rappel des limites de la vie terrestre s'imposait pour tout penseur lucide et critique. Or, les hommes de *tous* les temps ont besoin de ce rappel pour que Dieu ne soit pas simplement résorbé dans le calcul du «surplus» de la vie.

Bilan intermédiaire

Au cours d'une démarche en trois temps, progressant à chaque fois en trois paliers, Qohéleth nous présente sa quête d'un sens à la vie. De par son appartenance au milieu de la «sagesse», il cherche ce sens, bien évidemment, d'abord dans le contexte du fonctionnement de la pensée sapientiale. Il est en quête d'une réponse à ses questions et de résultats positifs et durables (première démarche). En vain. Par conséquent, il attribue des connotations négatives au domaine de la «sagesse» (1,18). La mise en question du travail sapiential se répercute sur la compréhension de soi du «sage» (seconde démarche): la distinction qu'opérait la tradition entre l'existence du sage et celle de tout être ordinaire disparaît devant le constat que la mort du sage n'est pas différente de celle de tout homme (2,14.16b). La question du sens de la vie rebondit ainsi sur l'existence de l'homme en tant que tel (troisième démarche). Les aspects fascinants et positifs de l'existence humaine, accentués par la pensée traditionnelle et religieuse, ne sont pas négligés par Qohéleth, mais ils sont minimisés (3,12).

Dans ses trois démarches, Qohéleth nous a obligé à prendre un virage important entre le deuxième et le troisième palier. Ce procédé est, très probablement, un aspect de la structure d'argumentation de Qohéleth le Sage.

Ne peut-on pas ajouter encore d'autres passages du livre biblique au texte primitif de Qohéleth le Sage ? Le noyau le plus ancien est-il vraiment aussi restreint ? Il est vrai qu'après 3,12, on trouvera encore quatre fois la forme typique de רָאִיתִי dans une position initiale (3,16.22; 4,4.15), mais on ne rencontrera plus la structure d'argumentation en trois paliers, si ce n'est dans la conclusion finale qui commence avec 8,9. Ce sera le prochain texte que nous discuterons. Mais les trois temps de réflexion que nous avons relevés méritent d'abord d'être plus approfondis.

Il n'est probablement pas accidentel que la première démarche argumentative de Qohéleth se serve aussi fréquemment de la racine עשׂה («faire»), car la pratique est le terreau dans lequel est née la «sagesse». À l'origine, et dans son essence, la «sagesse» a une *visée pratique*, comme le soulignent régulièrement et avec insistance les études récentes sur la sagesse orientale et hébraïque[1]. Es 3,3, par exemple, une des plus anciennes attestations littéraires de la racine חכם dans un texte biblique, parle de celui qui a une «sagesse concernant l'artisanat» (חֲכַם חֲרָשִׁים)[2]; aujourd'hui nous l'appellerions plutôt un «*expert*» en artisanat. Dans d'autres textes bibliques ce qualificatif de «sage» s'applique à des artisans tels que les forgerons (Ex 35,55), les orfèvres (Jér 10,9), les menuisiers (Ex 35,55) et d'autres encore[3]. De manière générale, on peut dire que, pour de nombreuses cultures primitives, la «sagesse» n'est pas une capacité purement *intellectuelle*, elle requiert non seulement la *maîtrise* du métier, mais aussi qu'un aspect d'*art* soit manifeste dans les œuvres réalisées. Cet aspect n'est pas suffisamment accentué dans l'explication habituelle que proposent les biblistes pour la compréhension de la sagesse ancienne. Il ne suffit pas de souligner que la «sagesse» primitive est bien enracinée dans le monde du travail manuel et pratique. Cette capacité n'est qualifiée de «sagesse» que si elle dépasse l'expérience quotidienne et normale, que si elle comprend, par exemple, un élément *artistique* attestant une liberté étonnante ou *extra*ordinaire (c'est-à-dire *hors* des schémas usuels). Le forgeron, par exemple, caractérisé de «sage», peut être appelé «génial», donc «inspiré par le génie». Il a du talent, il est marqué d'un certain don qui *dépasse* ce qui est saisissable et compréhensible ou, autrement dit, qui *transcende* le monde des expériences directes. L'homme de l'antiquité comprend facilement ce «surplus» transcendant comme la manifestation d'une influence divine parmi les hommes. La sagesse primitive n'est donc jamais profane ou irréligieuse au sens moderne.

---

1 Cf., p.ex., THOMAS RÖMER, *Sagesse* (1991), p.3: «En hébreu, la racine des mots que l'on traduit par *sage*, *sagesse* a d'abord un sens tout à fait pratique, voire utilitaire».

2 Cf. HANS-PETER MÜLLER, art. «חכם», dans: *ThWAT* II (1976), col.936: «im Handwerk Erfahrener».

3 Notons que cette observation d'une «visée pratique» est également valable pour les plus anciennes attestations du mot grec σοφία; d'une manière comparable, Homère (*Iliade* 15,411s), p.ex., parle de la «sagesse» (σοφία) d'un charpentier ou d'un bâtisseur (τεκτῶν).

Ce qui vaut pour l'art de l'artisan reste également valable pour l'horizon plus large de la sagesse en tant qu'art du *«savoir vivre»*. Tout comme un véritable artisan ne doit pas seulement posséder une habileté technique et un tour de main artisanal, la réussite d'une vie pleine et profonde ne demande pas seulement des vivres, des expériences et des connaissances, mais aussi une certaine orientation globale, susceptible de donner un *sens* à la vie. Cet horizon «existentiel» de la sagesse s'exprime tout particulièrement au cours de la seconde démarche de Qohéleth qui place la sagesse du sage dans la perspective de la vie et de la mort, puisqu'on attendait du sage qu'il donne des orientations sûres et valables sur l'essentiel de la vie. En effet, contrairement aux animaux, il ne suffit guère à l'homme de vivre et de mourir; la vie et la mort deviennent l'objet de sa pensée. Il appartenait aux «sages» d'orienter le savoir-vivre quotidien et concret. Ainsi, ils contribuaient à stabiliser toutes les forces de la vie collective et universelle (le fait que Qohéleth évoque la question de la mort [2,14.16b] en rapport avec la mention du «sage», détenteur d'une idée sur la *vie*, est d'autant plus provocateur).

Les «sages» se préoccupaient donc de *toutes* les expériences existentielles et vitales, même de celles qui dépassaient la logique rationnelle. C'est cet horizon de la sagesse que Qohéleth évoque dans sa troisième démarche et qu'il condense dans le terme de עוֹלָם; il reprend cette tradition sapientiale, mais il va aussi s'en éloigner considérablement. L'ancienne sagesse partait de l'idée que les forces vitales et stabilisatrices étaient, en fin de compte, plus puissantes que les tendances chaotiques et mortelles; on peut parler là d'un *«postulat»*, c'est-à-dire d'une référence à un principe indémontrable, mais nécessaire pour garder une perception unitaire de l'existence humaine et du monde. Avec cet élément de postulat, la sagesse était plus que l'approche d'une science primitive et rudimentaire, basée sur une perception immédiate de la réalité. Car le sens de la vie n'est pas simplement à disposition de notre raison, il faut le *postuler*. Et postuler un sens est le reflet d'une attitude de «confiance». La sagesse antique était portée par la confiance en un fonctionnement positif du monde et de la vie, garanti par un Dieu Créateur; elle en voyait aussi les aspects plutôt négatifs, mais pour l'essentiel, elle était optimiste. Comme brève définition de l'ancienne «sagesse» orientale et hébraïque, je propose la formulation suivante:

> En partant des expériences tout à fait concrètes et quotidiennes que l'homme pouvait faire, la sagesse ose développer à la fois des postulats pour la réussite de la vie humaine et des concepts globaux d'un ordre du monde.

Il est indispensable de se faire une idée du concept fondamental de la sagesse antique, car la pensée de Qohéleth ne se situe pas ailleurs que dans le

prolongement de cette tradition précise. C'est pourquoi j'ai d'abord esquissé l'héritage sapiential, avant de passer aux points sur lesquels Qohéleth se distingue visiblement de la tradition reçue. Ce qui caractérise tout particulièrement Qohéleth, c'est le ton négatif qui domine à chaque reprise sa sentence de conclusion dans le troisième palier. Il devient ainsi évident que la pensée de Qohéleth est profondément marquée par la perte de l'optimisme qui régissait la sagesse antique.

Ce changement d'atmosphère s'explique probablement par des expériences rudes, d'une dimension qui dépassait largement le petit monde privé de notre «sage» et de son entourage. Pourtant le texte lui-même n'en parle pas concrètement. Pour cette raison, les considérations sur l'époque de Qohéleth, son milieu sociologique et la situation politique, sont aussi réservées à un moment ultérieur. Restons pour l'instant encore au niveau du fonctionnement de la réflexion et de l'argumentation.

De l'ancienne sagesse Qohéleth reprend le critère de l'importance de l'*expérience* (cf. notre définition). Cela se manifeste particulièrement dans l'accent qu'il met sur le verbe ראה, qui exprime ici l'observation critique de tous les aspects de la vie (1,14). Qohéleth, en tant que «sage», continue d'affirmer que sa pensée se nourrit de l'expérience, si fondamentale pour toute forme de «sagesse». Ce renvoi à l'expérience est important à deux titres: d'abord, il confirme, sur un point central, la compréhension qu'a de soi le sage; ensuite, il lui fournit, à l'égard des autres, un argument pour consolider sa prétention à être «sage». Cette évocation d'une base commune est d'autant plus importante que la différence dans la façon de réfléchir ne se fait pas attendre. Le procédé de la sagesse traditionnelle et classique a pour fondement l'idée qu'un chemin direct conduit de l'expérience au *postulat*, des observations faites aux conclusions qu'il fallait en tirer, et de l'indicatif de la description à l'impératif des conseils et des règles établies. Cette continuité n'existe plus dans le procédé argumentatif de Qohéleth. À chaque fois, le troisième palier ne se situe plus dans le prolongement de celui qui le précède, mais l'aspect positif se transforme soudainement (dans un «virage provocateur») en une sentence de tonalité négative. Cela signifie que Qohéleth refuse de prendre le chemin traditionnel de l'expérience au postulat (positif), qui lui semble probablement douteux et trop superficiel.

D'un point de vue formel, cela ne fait guère de différence: comme pour la sagesse classique, les considérations de Qohéleth conduisent à des sentences de conclusion fondées, dans les deux cas, sur les critères de l'expérience et de la réflexion. Cependant l'importance accordée à chacun de ces deux critères varie considérablement. Pour la sagesse traditionnelle la «vérité» gagnée par la perception et l'expérience concrète est primordiale, tandis que Qohéleth signale, par la rupture entre le second et le troisième palier, que la «vérité»

retenue (יָדַעְתִּי כִּי: «j'ai reconnu que...») se fonde ailleurs que sur la seule perception; elle se fonde avant tout sur la réflexion.

Il est intéressant de relever qu'un changement du même type a été constaté pour l'époque des débuts de la philosophie grecque, à en juger par les matériaux qui nous sont parvenus. Les considérations cosmologiques des philosophes plus traditionnels se sont d'abord orientées vers les phénomènes concrets connus par l'expérience et par la perception pour postuler ensuite l'élément primordial qui avait donné naissance aux autres éléments. Pour Thalès de Milet (625-547 av. J.-C.), par exemple, c'est l'eau qui constitue l'origine et le principe de tout l'univers. Anaximandre (610-547), en revanche, tout en poursuivant des tentatives semblables d'explication cosmologique, choisit un terme abstrait, né de la réflexion, pour en faire le principe des choses. Il s'agit de τὸ ἄπειρον, c'est-à-dire un «élément» qui n'est pas accessible aux épreuves empiriques et aux expérimentations[1], qui est infini et indéfini. Il est à l'origine de toutes choses.

> ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν...
>
> Et la source du devenir des choses existantes est celle-là même en qui elles trouvent leur anéantissement selon la nécessité; car elles s'infligent mutuellement pénalité et châtiment à cause de leurs injustices selon une répartition déterminée par le Temps...[2]

L'ἄπειρον contient en lui-même des contraires qui se justifient chaque fois réciproquement (ἀλλήλοις) dans leur existence et qui sont limités dans le temps (κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν). L'idée de la «nécessité» (τὸ χρεών) qui règle le fonctionnement des contraires prépare le climat dit «mélancolique» des grandes tragédies de la tradition grecque.

Il ne s'agit pas ici d'établir une quelconque interdépendance entre Anaximandre et Qohéleth. Les thèmes de la réflexion et leurs termes, en effet, sont trop différents et ne permettent guère de comparaison directe. Mais je suppose l'existence d'une tendance commune qui atteint toute sagesse (philosophie) primitive à un certain moment de son développement: on perd la certitude confiante, optimiste, que la réflexion conduise directement des expériences empiriques au postulat d'un principe fondamental au monde et à la vie. Au niveau empirique, en effet, l'expérience de la pluralité et des contraires devient tellement prédominante que le chemin reste barré à tout postulat d'un principe unitaire. Bien que les philosophes et les «sages» n'aient

---

[1] ἄπειρον: la négation [α–] de toute possibilité [πειράω].

[2] GEOFFREY STEPHEN KIRK – JOHN EARLE RAVEN – MALCOLM SCHOFIELD, *Les philosophes présocratiques – une histoire critique avec un choix de textes* (Vestigia 16), Fribourg (Suisse): Éditions universitaires; Paris: Éditions du Cerf, 1995, pp.112-113.

pas encore réfléchi de manière critique à cette rupture entre l'expérience et le concept global, elle se manifeste partout. Pourtant, malgré l'impasse à laquelle mènent les expériences empiriques, ils ne renoncent pas à parler du principe fondamental, car cela fait partie de l'héritage essentiel de la «sagesse» (de la חָכְמָה et de la σοφία) auquel ils se sentent profondément liés. Cet aspect d'héritage s'exprime également dans leur terminologie qui reprend partiellement des notions traditionnelles comme τὸ θεῖον ou אֱלֹהִים («la divinité», «Dieu») et comme δίκη et ἀνάγκη ou עוֹלָם.

*La «conclusion» de Qohéleth: Qoh 8,*9.15*

D'un point de vue formel, trois versets entrent en ligne de compte pour annoncer une conclusion[1]:

7,15: אֶת־הַכֹּל רָאִיתִי בִּימֵי הֶבְלִי ...
8,9: אֶת־כָּל־זֶה רָאִיתִי ...
9,1: כִּי אֶת־כָּל־זֶה נָתַתִּי אֶל־לִבִּי ...

En regardant ces trois passages de plus près, nous constatons que 7,15 – avec ses deux termes הַכֹּל et הֶבֶל – dépasse et le cadre du vocabulaire de la couche la plus ancienne, et celui de ses idées[2]. Identiques quant à l'expression אֶת־כָּל־זֶה, les deux conclusions 8,9 et 9,1 diffèrent au niveau des verbes qui constituent ici l'indice-clé. Dans la mesure où l'on peut s'attendre à une conclusion fidèle à la structure habituelle de l'argumentation de Qohéleth, on préférera la formulation de **8,9a** avec le verbe ראה qui nous renvoie au premier palier des démarches argumentatives. Nous considérerons donc ce verset comme l'ouverture de la conclusion[3] que Qohéleth a voulu donner à son argumentation en trois démarches. Ce choix se trouve confirmé par la reprise de la forme grammaticale רָאִיתִי («j'ai vu») qui, en 1,14, introduisait l'ensemble de ses réflexions. Pour souligner ce lien avec 1,14, Qohéleth reprend d'ailleurs également l'objet de l'observation (אֶת־כָּל־זֶה). Mais afin d'accentuer la fonction de conclusion de 8,9, il modifie l'ordre syntaxique. Au lieu de placer cet objet comme en 1,14 après le verbe, il le place ici en début de phrase: אֶת־כָּל־זֶה, qui résume «tous» les aspects qui précèdent.

La suite (le second palier) de la conclusion est également caractérisée par une reprise des expressions de la première démarche (1,17a). Nous y retrouvons d'abord la tournure «et j'ai donné mon cœur» (8,9aβ) qui désigne

---

[1] Cf., ci-dessus, p.38.
[2] Pour הַכֹּל cf. 3,11a (cf., ci-dessus, p.60); pour הֶבֶל cf. 1,14b (cf., ci-dessus, p.45).
[3] Au sujet de la discussion dans la littérature exégétique cf., ci-dessus, p.38 note 3.

le contrôle critique de toutes les observations. L'objet des observations et des réflexions est identique à celui déjà mentionné en 1,14 (כָּל־הַמַּעֲשִׂים), sauf qu'il figure ici au singulier (כָּל־מַעֲשֶׂה), ce qui accentue, de nouveau, le caractère d'un résumé. La reprise des formulations de l'ouverture inclut aussi la proposition relative, celle qui renoue avec la racine עשׂה sous la forme verbale: אֲשֶׁר נַעֲשָׂה תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ. Nous proposons la traduction suivante: «... toute réalité (כָּל־מַעֲשֶׂה) comme elle se réalise (אֲשֶׁר נַעֲשָׂה) sur la terre».

Le v.9b ne représente guère une suite convaincante au v.9a, ni d'un point de vue syntaxique ni au niveau du vocabulaire. Le mot עֵת survient sans aucune copulative ni préposition, et il est immédiatement suivi du pronom relatif אֲשֶׁר־. Le «temps» (עֵת) n'est pas un thème propre à Qohéleth[1], celui de l'injustice et de l'oppression non plus. Ces thèmes appartiennent plutôt aux couches rédactionnelles. Le v.9b introduit donc un ajout qui s'étend, jusqu'au v.14, avec de nombreuses variations, sur les sujets de l'injustice, du péché et de la vanité.

Le fil de la conclusion originelle peut être retrouvé au **v.15** qui reprend le thème de la «joie» de la troisième démarche (3,12). Pourtant, contrairement à la forme habituelle d'un troisième palier, le verset ne s'ouvre pas sur l'expression יָדַעְתִּי («j'ai reconnu»); le verbe du discernement rationnel (ידע) est remplacé par un autre (שׁבח: «louer», «célébrer») qui introduit un accent plutôt hymnique. Nous assistons ainsi à un tournant important. Au lieu de rester dans le cadre des réflexions intellectuelles et critiques qui l'ont fait de plus en plus sombrer dans la négativité des résultats obtenus, Qohéleth signale ici par le verbe שׁבח ce qu'il avait déjà laissé entendre à la fin de sa troisième démarche: la question du sens ne trouvera pas de réponse par le seul moyen du raisonnement.

Si, dans les textes de l'Ancien Testament, le verbe שׁבח se réfère habituellement à la célébration de Dieu[2], dans la formulation de Qohéleth, c'est la שִׂמְחָה («joie», «plaisir») qui devient objet de la louange. Il ne faudrait pas en déduire une pointe anti-religieuse ou anti-théologique, comme si Dieu était remplacé par «la joie». Dans le langage de l'ancien Israël, en effet, שִׂמְחָה n'avait pas qu'une portée «profane», mais faisait aussi partie du vocabulaire religieux, en particulier liturgique, celui du culte[3] et des chants psalmiques[4]. Il n'est certainement pas dans l'intention de Qohéleth de créer une opposition entre Dieu et la «joie», il serait plus dans la ligne de sa pensée de reconnaître dans la שִׂמְחָה une forme particulière de la présence vivifiante de Dieu dans ce monde, voire même une sorte de «révélation» divine[5]. Mais le vaste spectre

---

1 Cf., par contre, 3,2-8 (ci-dessus p.58) et 3,11 (ci-dessus p.60).
2 Ps 63,4; 117,1; 145,4; 147,12.
3 Cf., p.ex., Dtn 12,7.12.18.
4 Cf., p.ex., Ps 43,4.
5 Cf. NORBERT LOHFINK, «Qoheleth 5:17-19 – Revelation by Joy» (1990), pp.625-635.

des connotations liées au mot שִׂמְחָה, oblige Qohéleth à préciser le sens qu'il veut donner au terme.

Le pronom relatif אֲשֶׁר qui suit שִׂמְחָה annonce cette explication. Conformément à une conclusion, celle-ci n'introduira plus d'idées nouvelles, mais se servira des expressions déjà utilisées dans l'argumentation qui précède: «rien de bon...» (אֵין־טוֹב). Comme en 3,12, Qohéleth introduit son affirmation par une formulation particulièrement négative et plutôt choquante[1]. Ce n'est qu'après l'évocation globalement négative qu'il ajoute deux restrictions à cette affirmation initiale. La première restreint cette note négative au monde de «l'homme sous le soleil» (cf. 1,14). Ainsi, avec prudence et lucidité, tous les domaines qui dépassent le champ de l'expérience humaine (par exemple, le monde de Dieu), ne seront pas inclus dans la négativité évoquée par Qohéleth. La seconde restriction indique une exception, introduite ici par כִּי אִם («sauf»): le seul aspect positif (טוֹב) dans la réalité (מַעֲשֶׂה) est la possibilité «de manger, de boire et de se réjouir».

Nous sommes ici en présence du passage décisif qui conduit d'une perspective négative à une perspective positive. À première vue, cette positivité semble banale et plate: ne devrait-on pas trouver, dans une conclusion, quelque chose de plus profilé que ce renvoi au «manger» et au «boire» ? Cette observation serait tout à fait juste, s'il n'y avait pas ce troisième infinitif «et se réjouir» (וְלִשְׂמוֹחַ) qui reprend la racine שׂמח de la «joie». Cet infinitif indique que Qohéleth ne pense pas d'abord à l'alimentation, car un tel «manger et boire» ne distinguerait pas l'homme (הָאָדָם) de l'animal, mais qu'il y associe une façon de vivre marquée par une jouissance heureuse et par une satisfaction reconnaissante.

Cependant, même dans cette optique festive, l'exception positive inscrite par Qohéleth dans la négativité de la réalité reste plutôt décevante pour nous. Car la triade «manger, boire et se réjouir» ne présente aucune originalité. On la retrouve non seulement dans d'autres textes bibliques (cf., 1Rois 4,20), mais encore, avec certaines variations, dans la littérature mésopotamienne[2],

---

1 Cf. les remarques concernées sur 3,12: ci-dessus, pp.63-64.

2 L'exemple le plus connu est la parole de la cabaretière dans l'épopée de Gilgamesh (RENÉ LABAT, «L'Épopée de Gilgamesh», dans: *Les religions du Proche-Orient asiatique. Textes babyloniens, ougaritiques, hittites*, Paris: Denoël, 1970, p.205):

> «Toi donc, Gilgamesh, que rempli soit ton ventre,
> jour et nuit, livre-toi à la joie,
> chaque jour, fais une réjouissance,
> jour et nuit, danse et joue de la musique,
> que tes vêtements soient immaculés,
> ta tête bien lavée, toi-même bien baigné,
> regarde le jeune enfant qui te tient par la main,
> que ta bien-aimée, sur ton sein, se réjouisse....»

égyptienne[1] et grecque[2]. Il faut pourtant éviter de chercher à tout prix une originalité d'auteur. Cette démarche passerait complètement à côté de la compréhension de soi qui déterminait le travail d'un sage dans la tradition orientale. Avant tout autre chose, il aurait revendiqué pour sa pensée le critère de la conformité à son héritage sapiential; l'originalité qui, aujourd'hui, nous est si chère, ne pouvait alors consister qu'en une interprétation nuancée et actualisée de la tradition reçue. Cette norme s'applique encore davantage à une conclusion qui représente le point culminant de tout un développement. Pour cette raison, il ne faut pas lire la citation de la triade traditionnelle comme une banalité finalement indigne de l'enseignement d'un «sage», elle en indique, au contraire, la légitimation, garantie ici par une maxime sapientiale incontestée. C'est seulement après qu'il pourra y ajouter, par le biais du וְהוּא explicatif, sa propre nuance interprétative.

Enfin, on pourrait encore être déçu de ne plus retrouver, dans la conclusion, la dimension du comportement éthique exprimée dans la démarche argumentative qui précède («faire le bien»; 3,12). Mais il ne faut pas oublier que cet aspect du «faire le bien» n'était qu'une réponse à la question particulière de la troisième démarche, à celle du «faire», du «s'investir», et de son rendement (3,9). La conclusion finale, en revanche, donne un sens non seulement à l'activité de l'homme (à son «faire»), mais, de manière fondamentale, à tout son *être* dont on souligne maintenant qu'il a besoin «de manger, de boire et de se réjouir» pour perdurer d'une manière digne et humaine.

La triade entière est reprise dans le pronom וְהוּא qui introduit la proposition par laquelle Qohéleth va exprimer la sagesse traditionnelle dans les termes de son choix. Il se sert d'un verbe peu fréquent (לוה), probablement pour accentuer le style châtié de son interprétation. Il est habituellement traduit par

---

[1] Cf. les «chants du harpiste»; p.ex. «Fais un jour heureux» dans Neferhotep I: ROBERT HARI, *La tombe thébaine du père divin Neferhotep (TT50)*, Genève 1985, pp.37-39; JEAN LÉVÊQUE, *Sagesses de Mésopotamie augmentées d'un dossier sur le «juste souffrant» en Égypte* (Cahiers Évangile, Suppl. 85), Paris: Cerf, 1993, pp.105-107; cf. MIRIAM LICHTHEIM, «The Songs of the Harpers», dans: *JNES* 4 (1945), pp.178-212; *Ancient Egyptian Literature, vol.I: The Old and Middle Kingdoms* (1973), pp.193-197; *vol.II: The New Kingdom* (1974), pp.115-116; JAN ASSMANN, «Ägyptische Hymnen und Gebete», dans: J. Assmann et alii, *Lieder und Gebete II* (TUAT II/6), Gütersloh: Gerd Mohn, 1991, pp.905-908; STEFAN FISCHER, *Die Aufforderung zur Lebensfreude im Buch Kohelet und seine Rezeption der ägyptischen Harfnerlieder* (1996), surtout pp.212sq.; SHANNON L. BURKES, *A Comparative Analysis of the Problem of Death in Qoheleth and Late Period Egyptian Biographies* (1997), surtout pp.186-195: «The Harper Song Tradition»; CHRISTOPH UEHLINGER, «Qohelet» (1997), pp.210-222.

[2] Cf., p.ex., l'«épitaphe de Sardanapale» qu'Alexandre le Grand aurait découverte au hasard de sa marche vers l'Asie: ἔσθε, πῖνε, παῖζε· ὡς τἄλλα τούτου οὐκ ἄξια (FRANZ HEINRICH WEISSBACH, «Sardanapal», dans: *Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie der Classischen Alterthumswissenschaft*, Reihe IA, Stuttgart: J.B. Metzler, 1920, col.2443).

«accompagner»[1], mais son sens premier doit être cherché dans une activité en rapport avec «entourer». Le substantif לִוְיָה désigne une «couronne» (peut-être comparable à la couronne de laurier chez les Grecs) dont on entourait la tête en marque d'honneur[2]; le verbe לוה a donc ici le sens de «couronner» («tresser une couronne») en tant qu'acte de distinction honorifique. Cette compréhension permet aussi de saisir le sens précis de la préposition ב qui suit: elle n'indique ni l'accompagnement («*dans* son עָמָל»), ni un aspect temporel («*durant* son עָמָל»), mais s'approche du sens du «ב *pretii*»[3] et suggère donc ici l'idée d'un investissement *récompensé* par la «couronne». Il s'agit de la même construction que celle de 3,9, où le terme עָמָל se trouve mentionné pour la première fois: «Quel profit celui qui s'investit activement retire-t-il de (ב = pour récompenser) son engagement ?». 8,15 reprend donc le thème de 3,9, avec son mot-clef עָמָל («activité infatigable»), à la différence que l'aspect de la «récompense» ne s'exprime plus par le terme mercantile et économique de יִתְרוֹן («profit»), mais à l'aide d'un terme riche d'une forte composante métaphorique (לוה).

L'expression יְמֵי חַיָּיו («les jours de sa vie») ne doit pas être liée à עָמָל, comme si la vie n'était que peine et besogne[4]. Elle se réfère plutôt au verbe: durant toute sa vie, l'homme doit se considérer comme «couronné» ou «récompensé». Cette accentuation positive de la vie correspond au thème de la «joie», elle est encore soulignée par l'explication de la vie en tant que don divin (אֲשֶׁר־נָתַן־לוֹ הָאֱלֹהִים; cf. 3,10).

Résumons: l'éloge de la joie qui domine la conclusion ne doit pas faire oublier les aspects négatifs de la vie (אֵין־טוֹב לָאָדָם), ni le fait qu'elle est limitée dans le temps (יְמֵי חַיָּיו), dans l'espace (תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ; cf. 1,14 et 8,9) et marquée par une «activité inlassable» (עָמָל). Et pourtant, Qohéleth tient à défendre la vision d'une vie qui est «don», et dans son origine (אֲשֶׁר־נָתַן־לוֹ הָאֱלֹהִים), et dans sa réalité quotidienne (לוה). C'est donc un bilan finalement positif qu'il faut retenir.

---

1 Cf., p.ex., la traduction de la *TOB*: «et cela l'accompagne dans son travail». Cette signification d'«accompagner» est tout à fait juste, si le verbe לוה est combiné avec la préposition עם («avec»), comme c'est le cas, p.ex., au Ps 83,9; cf. aussi Ahiqar VII,6 (INGO KOTTSIEPER, *Die Sprache der Aḥiqarsprüche* [BZAW 194], Berlin – New York: de Gruyter, 1990, pp.10 et 17; PIERRE GRELOT, *Documents araméens d'Égypte* [Littératures anciennes du Proche-Orient, vol.5], Paris: Cerf, 1972, p.107: col.XI,6); en Qoh 8,15, par contre, ce verbe est suivi de la préposition ב, ce qui modifie son sens (cf., ci-dessous avec la note 3).

2 Prov 1,9: «une לִוְיָה gracieuse pour ta tête et des colliers autour de ton cou»; 4,9: «une לִוְיָה gracieuse pour ta tête» et «un diadème de splendeur»; cf. 14,24.

3 Cf. GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §119p.

4 On aurait alors attendu une seule construction génitivale: בַּעֲמַל יְמֵי חַיָּיו; ici, en revanche, les deux termes portent chacun leur propre suffixe (ו), et les massorètes ont souligné la séparation entre eux par un accent distinctif (rebia').

[palier 1]	אֶת־כָּל־זֶה רָאִיתִי	[8,9aα_1]
[palier 2]	וְנָתוֹן אֶת־לִבִּי לְכָל־מַעֲשֶׂה אֲשֶׁר נַעֲשָׂה תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ	[8,9a$\alpha_2\beta$]
[palier 3(a)]	וְשִׁבַּחְתִּי אֲנִי אֶת־הַשִּׂמְחָה	[8,15aα]
[palier 3(b)]	אֲשֶׁר אֵין־טוֹב לָאָדָם תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ כִּי אִם־לֶאֱכוֹל וְלִשְׁתּוֹת וְלִשְׂמוֹחַ	[8,15aβ]
[palier 3(c)]	וְהוּא יִלְוֶנּוּ בַעֲמָלוֹ יְמֵי חַיָּיו אֲשֶׁר־נָתַן־לוֹ הָאֱלֹהִים תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ	[8,15b]

[8,9aα_1]	Tout cela, je l'ai observé,
[8,9a$\alpha_2\beta$]	et j'ai appliqué mon esprit à toute réalité comme elle se réalise sur la terre.
[8,15aα]	Alors, pour ma part, je célèbre la joie:
[8,15aβ]	car pour l'homme sur la terre rien n'a de sens sinon manger, boire et se réjouir;
[8,15b]	cela, durant tous les jours de sa vie que Dieu lui donne sous le soleil, il doit le considérer comme le couronnement de son activité inlassable.

Nous avons vu que cette «conclusion» de Qohéleth s'ouvre avec les termes habituels ראה (premier palier) et נתן לב (second palier) pour continuer ensuite de manière absolument surprenante avec le verbe שׁבח («louer», «célébrer»). On peut y reconnaître le refus exprès de terminer avec le verbe du discernement rationnel (ידע). Le chemin des trois démarches argumentatives n'aboutit pas à une dernière proposition qui présenterait le résultat du raisonnement précédent. Ce procédé rappelle le principe de l'ἐποχή (la «suspension du jugement»), si caractéristique du scepticisme grec. Les représentants de ce courant philosophique se démarquent de la pensée traditionnelle en ne tolérant plus d'affirmation, quelle qu'elle soit, sur la manière d'accomplir sa vie (τελός). À la question fondamentale de savoir comment la vie humaine trouve son τελός, ils répondent par le principe de l'ἐποχή, c'est-à-dire en suspendant leur jugement sur toute chose !

Arrivé au point final de la question fondamentale de la vie, Qohéleth, lui aussi, renonce à un «jugement», dans le sens d'un raisonnement critique ou d'une argumentation contrôlable (ידע). Cette analogie, cependant, dans la «suspension du jugement» ne doit pas nous porter trop vite à spéculer sur des rapports entre le scepticisme grec et le grand sceptique de la tradition biblique. Ce phénomène, qui invite certes à une comparaison, peut cependant tout aussi bien s'expliquer par une «découverte» faite de manière indépen-

dante dans plusieurs cultures: le τελός de la vie, son sens, ne peut être défini, ou «reconnu» (ידע), en termes de raison. On pourrait même dire que d'une manière consciente ou inconsciente, toute existence sera tôt ou tard obscurcie par l'expérience d'un chemin sans issue, car la question sans réponse que constitue la mort exclura toute solution trop facile.

La solution préconisée par les sceptiques grecs et par Qohéleth refuse de refouler le problème du τελός. Mais elle n'accepte pas plus qu'une vérité dogmatique puisse être une réponse valable à une telle question. Qohéleth ne renonce pas catégoriquement à donner une réponse positive, mais il indique le point où les réponses de la *raison* (ses démarches 1 à 3) s'arrêtent pour laisser la place à une réponse de *pratique* engagée et convaincue (sa «conclusion»). Cette transition consciente, soigneusement marquée, constitue probablement un des éléments centraux et remarquables dans l'enseignement de Qohéleth.

*L'«ouverture» de Qohéleth: Qoh 1,*4-9*

En considérant le résultat obtenu jusqu'ici, on ne manquera pas d'être séduit par la structuration de l'écrit et par le procédé argumentatif qui le traverse de la première démarche à la conclusion. Mais une question demeure, celle du *début* de l'ouvrage: est-il probable que la première démarche «j'ai observé tout ce qui se passe sur la terre» (1,14a) n'ait été précédée d'aucune introduction ?

Même si l'on suppose l'auteur du «je» qui parle introduit et présenté par le titre דִּבְרֵי קֹהֶלֶת («paroles de Qohéleth»; 1,1), je doute fort qu'un sage de la tradition orientale impose d'emblée ses propres réflexions, en les accentuant, de plus, par une forme verbale à la première personne (רָאִיתִי). Je me suis donc mis à la recherche d'une «ouverture» pour l'ouvrage de Qohéleth tel que je viens de le reconstruire dans sa forme primitive.

On pourrait suggérer que Qohéleth ait mis en tête de son livre un «thème» tel qu'il se présente en 1,2: «Vanité des vanités...»[1]. Mais jusqu'à présent, nous n'avons pu retenir aucune occurrence de הֶבֶל pour la forme primitive du livre[2]. Et même si הֶבֶל avait figuré dans le vocabulaire de Qohéleth, il ne correspondrait pas au procédé argumentatif de ce sage d'anticiper, dans l'introduction déjà, le résultat et le but auquel il souhaiterait conduire ses auditeurs. L'ensemble de son texte est construit sur l'idée d'un chemin argumentatif progressif, accompagné de changements surprenants qui tous perdraient leur pointe, si le résultat des considérations était déjà indiqué par la première ligne du texte. S'ajoute encore que le «thème» de הֶבֶל ne concorde pas bien avec la «conclusion» (8,15) de «célébrer la joie».

---

[1] L'appellation de «thème» est introduite, p.ex., comme sous-titre dans la *TOB* (p.1641); cf. aussi les remarques ci-dessus, p.34 (avec les notes 2 à 5).

[2] Cf., ci-dessus, pp.45, 46 et 54.

De manière analogue, il faut également renoncer à chercher le début primitif de l'œuvre dans le v.3. Même si ce verset se sert des vocables attestés dans la version la plus ancienne du livre (יִתְרוֹן, cf. 2,13 et 3,9; עמל, cf. 3,9 et 8,15), le phénomène de l'anticipation thématique de la deuxième et troisième démarche argumentative indique le caractère rédactionnel de cette introduction. Si, dans le cadre de la troisième démarche, la question מַה־יִּתְרוֹן occupe une place bien adaptée au contexte (3,9), elle apparaît, dans l'introduction 1,3, sans motif immédiatement reconnaissable et donne plutôt l'impression d'une citation rédactionnelle et anticipée.

Considérons alors le **v.4**. Il est construit sur un contraste saisissant: il commence par deux verbes qui expriment un mouvement (הלך et בוא), pour se terminer avec un verbe indiquant une stabilité, une immobilité et une permanence (עמד: «se tenir»); cette notion de durée est encore renforcée par לְעוֹלָם («pour l'éternité»). Les deux aspects de mouvement et de permanence sont donc ici mis en rapport l'un avec l'autre.

On peut encore préciser le caractère du mouvement: il est cyclique. Les deux verbes הלך et בוא sont en effet complémentaires, ils décrivent *l'ensemble* d'un mouvement, car le הלך («aller, s'en aller») veut atteindre un but (בוא: «venir, arriver, entrer»). La signification des deux verbes ne se borne pas à la description d'une locomotion et d'un mouvement physique, mais ils peuvent aussi porter un sens abstrait: הלך signifie ainsi «vivre», en accentuant pourtant la perspective finale de mourir, de quitter la vie (de «s'en aller»[1]); בוא, en revanche, peut exprimer «entrer dans la vie», «être né». Les deux verbes se trouvent ensemble en 6,4 pour commenter la brève existence de l'avorton: «c'est en vain qu'il est venu (בוא), et il s'en va (הלך) dans les ténèbres». Dans notre verset du ch.1, הלך et בוא ne se réfèrent pas à l'existence individuelle, mais à la suite des générations entières (דור). À l'évidence, l'auteur reprend ici un motif bien traditionnel. On connaît aussi des formulations comparables dans la littérature égyptienne, par exemple:

Chant pour Antef: «Depuis le temps des anciens, une génération passe et d'autres hommes viennent à sa place»[2].
Chant pour Neferhotep: «Les corps passent depuis le temps des anciens; de nouvelles générations viennent à leur place»[3].

---

[1] Cf. le terme «curriculum vitae», la «*course* de la vie»: la vie est un «courir». Avec ses 30 attestations, הלך est remarquablement fréquent dans le livre de Qohéleth (calculées sur le volume du livre, on ne devrait attendre que 15 à 16 occurrences [pour les questions de la statistique, cf., ci-dessus p.35 avec la note 2); dans un tiers de ces attestations, הלך a un sens qui équivaut à «mourir»: outre 1,4 également en 3,20; 5,14.15; 6,4.6; 9,10 et 12,5. Cela souligne bien l'intérêt que le livre porte sur les questions de la *vie qui s'enfuit* (ou de la *mort*).

[2] JEAN LÉVÊQUE, *Sagesses* (cf., ci-dessus, p.73 note 1), pp.105-106; cf. MIRIAM LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature, vol.I* (cf., ci-dessus, p.73 note 1), p.196: «A generation passes, Another stays, Since the time of the ancestors»; JAN ASSMANN, «Ägyptische Hymnen und Gebete» (cf., ci-dessus, p.73 note 1), p.905: «Eine Generation vergeht, eine andere bleibt seit der Zeit der Vorfahren».

[3] JEAN LÉVÊQUE, *op. cit.*, p.106; cf. aussi ci-dessus, p.73 note 1.

> Chant pour Inherchau (Khai-Inheret): «Depuis le temps du dieu, les générations passent, de jeunes générations viennent à leur place»[1].

Le regard se déplace de la précarité de l'existence humaine (v.4a) à la stabilité de la terre (v.4b). Ce n'est pas la seule fois que les deux domaines sont intimement liés l'un à l'autre (cf. Qoh 3,20; Gen 3,19). Le mouvement permanent qui marque tous les aspects de la vie humaine trouve ainsi un cadre stable ou un ancrage. Pour un auteur de l'antiquité, la terre, en effet, conçue comme un énorme disque, trouvait sa stabilité grâce à de solides colonnes (עַמּוּד: de la racine עמד !) baignées de tous côtés par les eaux abyssales et chaotiques (cf. Ps 75,4). Par la stabilité de la terre, l'existence humaine gagne un caractère autre que celui, seul, d'éphémère. Ce rapport entre la terre et l'être humain, entre la stabilité et le mouvement, est décrit comme une constante et une donnée invariable. Tous les verbes dans ce verset sont à la forme participiale, exprimant dès lors une régularité et une situation permanente.

Peut-on déjà dire quelque chose de l'état d'esprit qui se révèle dans ce verset ? Nombreux sont les commentateurs qui y ont reconnu une première attestation du pessimisme qui régit le livre de Qohéleth[2]. Cette interprétation se comprend facilement, si l'on lit ce v.4 à la lumière des vv.2 et 3 qui, dans l'état actuel du texte biblique, le précèdent. Pourtant, si l'on fait abstraction de ce cadre rédactionnel pour ne considérer que les indications fournies par le verset lui-même, la tendance pessimiste ne se confirme guère. Car [a] la description ne se termine pas dans la négativité, mais avec la note *positive* qui évoque la stabilité de la terre et qui se sert du terme *positif* de עוֹלָם («éternité»). De même [b] la mention du mouvement permanent dans le monde humain ne finit pas par une notion négative, mais justement par le verbe *positif* de בוא («*entrer* dans la vie»). La «course» (הלך) vers la mort n'est certes pas ignorée, mais la suite particulière הלך (pour «mourir») – בוא (pour «naître») exprime avant tout le mouvement cyclique et stable qui se manifeste dans la succession des générations.

---

[1] Cf. MIRJAM LICHTHEIM, «The Songs of the Harpers», dans: *JNES* 4 (1945), p.201 («The form which appears in the body passes away since the time of the god; new generations come into their place»); JAN ASSMANN, «Fest des Augenblicks – Verheissung der Dauer. Die Kontroverse der ägyptischen Harfnerlieder», dans: Jan Assmann, Erika Feucht, Reinhard Grieshammer (éds), *Fragen an die altägyptische Literatur. Studien zum Gedenken an Eberhard Otto*, Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert, 1977, p.77: «Geschlechter vergehen seit der Zeit des Gottes, junge Generationen treten an ihre Stelle».

[2] FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.229, note un «tragischen Zug»; cf. aussi HANS WILHELM HERTZBERG, *Der Prediger* (1932), p.59 («Wie das Rad einer Maschine rollt sich in grausamer Gesetzmäßigkeit der Weltlauf ab»); KURT GALLING, «Kohelet-Studien», dans: *ZAW* 50 (1932), p.290 («Ausdruck völliger Resignation»); RAINER BRAUN, *Kohelet* (1973), p.57 («... pessimistischer Topos, der in fast allen pessimistischen Literaturen angetroffen werden kann») et d'autres.

Si je devais déjà formuler le but probablement visé par la description du v.4, je le ferais de la façon suivante. La situation de la vie en tant que telle n'est pas mauvaise et peut être décrite de manière neutre, voire positive, mais c'est la question du *sens* qui se pose: quel est le *sens* de cette réalité composée des deux facteurs que sont le mouvement et la permanence ? La question du sens est particulière au domaine de la חָכְמָה, et il faut la lire ici comme une question ouverte, ou comme une «question de travail» qui n'aura de réponse qu'à la fin de toutes les démarches argumentatives.

Si l'on suit cette interprétation, on doit concéder que le v.4 n'est pas une *réponse* dictée par le pessimisme. Il accentue essentiellement l'aspect de la *constatation*, il observe et décrit. De manière sous-entendue, toutefois, il indique une *question ouverte*, celle du sens que l'on peut donner à la «réalité» ainsi décrite. Cette interprétation concorde bien avec la tendance de la couche la plus ancienne du livre qui n'est pas du tout pessimiste (cf. 8,15), mais plutôt pragmatique, réaliste et engagée. Il est pourtant évident que cette compréhension du v.4 doit être mise à l'épreuve par l'exégèse des versets suivants.

Le **v.5** évoque un autre mouvement, celui du soleil (évidemment, ce n'est pas la terre qui tourne, puisque l'auteur ne connaît pas le «système de Copernic»).

Le tout premier mot du verset pose un petit problème textuel: le texte massorétique donne au verbe זרח la vocalisation d'un parfait et le fait précéder d'un ו. Cette forme n'est pas impossible; un parfait consécutif peut effectivement reprendre un participe pour obtenir ainsi la fonction d'un *tempus frequentativum*[1]. Mais une forme participiale serait tout de même à préférer, car tout le contexte est dominé par des participes (cf. déjà le v.4). Vu la similitude graphique de ו et de ז, il n'est pas difficile d'imaginer l'erreur d'un copiste qui aurait lu וזרח au lieu de זורח[2]. L'interversion du ו et du ז aurait, de plus, l'avantage de supprimer le ו au début de la phrase (cf. la Peshitto et la Vulgate), gênant dans la mesure où aucun des versets parallèles (vv.4, 6 et 7) ne commence avec la copule.

Le chemin régulier du soleil est défini à l'aide de deux verbes qui rappellent ceux du v.4: זרח, qui désigne les premières lueurs du jour, et בוא, qui, en rapport avec le soleil, indique son «entrer», son «coucher». L'emploi parallèle de ces deux verbes est aussi attesté ailleurs dans l'Ancien Testament, par exemple au Ps 113,3: «Du lever (זרח) du soleil jusqu'à son couchant (בוא), que le nom de Yahvé soit loué !»

Le prochain élément du v.5 (אֶל־מְקוֹמוֹ) permet deux interprétations: [a] on peut le comprendre comme un complément appartenant au verbe בוא qui précède (litt.: arrivant vers sa demeure), mais [b] il peut aussi être rattaché au verbe שׁאף qui suit (litt.: vers sa demeure haletant). La copule ו qui précède cette expression אֶל־מְקוֹמוֹ, favorise plutôt la

---

1 Cf. GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §112k: «In unmittelbarer Anlehnung an das vorhergehende Tempus [...] dient das Perf. consec. [...] nach einem Partic. [...] frequentativ».

2 Cf. l'apparat critique de la BHS sous 5a.

deuxième lecture, même si elle n'exclut pas la première[1]. Les Massorètes ont probablement, eux aussi, hésité sur l'attribution grammaticale de cet élément, car ils ont mis un accent distinctif (zaqef qaton) entre אֶל־מְקוֹמוֹ et le verbe שׁוֹאֵף. Une solution à ce problème ne peut être trouvée que par une considération de l'ensemble des difficultés de ce verset.
Depuis longtemps, le verbe שׁוֹאֵף a éveillé des soupçons chez les exégètes, et, en 1871, Heinrich (Hirsch) Graetz a proposé de le remplacer par deux mots, שָׁב אַף, dont le premier se réfère à ce qui précède («il [= le soleil] retourne [שָׁב] vers son lieu»), tandis que le second (אַף) ouvre la phrase suivante (אַף זוֹרֵחַ הוּא שָׁם)[2]. D'une manière apparamment indépendante de Graetz, Paul Joüon est arrivé, en 1930, à la même proposition de שָׁב אַף[3]. L'explication par laquelle chacun des deux exégètes commente sa suggestion, révèle pourtant bien la faiblesse de cette solution: Graetz déduit de la signification «aussi» de אַף l'idée de la répétition[4], et Joüon postule le «sens affaibli de *et*»[5]. Dans les deux cas, le sens *emphatique* particulier à la particule אַף n'est plus maintenu.
Je suis d'avis que l'ouverture d'une phrase par אַף ne se recommande pas dans notre contexte et que cette particule est loin d'être indispensable pour une reconstruction textuelle. Je préfère ne retenir des amendements proposés par Graetz et Joüon que le verbe שׁוּב, qui aurait donc été secondairement remplacé par שׁוֹף / שׁוֹאֵף. La proposition de lire ici une forme du verbe שׁוּב est soutenue par la leçon de la Peshitto (*tāḇ*) et de la Vulgate («revertitur») ainsi que par celle de Symmaque (ἐπαναστρέφει[6]) et de Théodotion («recurrit» d'après Jérôme[7]). Encore reste-t-il à définir la fonction du verbe שׁוּב qui offre deux possibilités d'interprétation: [a] si on lie שׁוּב à l'expression אֶל־מְקוֹמוֹ qui précède, on obtient la traduction «il retourne vers sa demeure»; [b] le verbe שׁוּב s'emploie aussi combiné avec un autre verbe et exprime alors l'idée de répétition et de recommencement. Si l'on suppose cette deuxième fonction de שׁוּב, un second problème qui embarrassait les exégètes est résolu: en effet, on ne s'étonnera plus que le participe זוֹרֵחַ suive sans aucun lien de coordination ou de subordination, car il forme une seule tournure avec le verbe שׁוּב («il recommence à apparaître», «il apparaît de nouveau»). Un autre avantage de cette solution est que le v.5 n'est plus composé de *quatre* stiques, ce qui avait amené des exégètes à considérer le quatrième comme un *additum*[8], mais de trois seulement, conformément à la structure tripartite du verset qui précède.

Comme forme primitive reconstruite du v.5, je propose donc une suite de trois stiques:

---

1 On peut comprendre le ו comme un *waw explicativum* (cf. GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §154a, p.492 note 1b): «à savoir», «et cela»; cf. HEINRICH GEORG AUGUST EWALD, *Die Dichter des Alten Bundes II: Die Salomonischen Schriften*, 2.Ausgabe, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1867, p.292: «sie geht unter, und zwar an ihren ort».

2 *Kohélet* קהלת *oder der salomonische Prediger*, Leipzig: Winter, 1871, p.56; proposition adoptée, p.ex., par KURT GALLING, *Prediger* (1940), p.52; cf. ROBERT S. SALTERS, *JNWSL* 23 (1997), p.61: «the usual emendation».

3 «Notes philologiques sur le texte hébreu d'Ecclésiaste», dans: *Biblica* 11 [1930], p.419; cf. aussi l'apparat critique de la BHS (sous 5[b]).

4 «... und geht dort *wieder* auf»; H. GRAETZ, *op. cit.*, p.56; cf. p.55.

5 P. JOÜON, *op. cit.*, p.419 («... *et* se lève...»).

6 W.W. CANNON, «Jerome and Symmachus. Some points in the Vulgate translation of Koheleth», dans: *ZAW* 45 (1927), p.191.

7 *Commentarius in Ecclesiasten* (CChr.SL 72 [1959]), p.254 (l.138).

8 Cf. l'apparat critique de la BHS sous 5[c-c] (cette note se réfère probablement à la proposition faite par VINCENZ ZAPLETAL, *Kohelet* [1905], p.95). Cf., p.ex., ALEXANDER ACHILLES FISCHER, *Skepsis* (1997), p.199.

וְשָׁב זוֹרֵחַ הוּא שָׁם　　　וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ אֶל־מְקוֹמוֹ　　　זוֹרֵחַ הַשֶּׁמֶשׁ

Le soleil apparaît;
le soleil disparaît dans sa demeure;
de là il se met en route pour réapparaître.

Comme tous les autres éléments du cosmos, le soleil a *sa* «place» ou «demeure» (מְקוֹמוֹ) dans l'univers (cf. Gen 1,9); ainsi s'exprime l'idée, si importante pour la pensée sapientiale[1], d'un *ordre* régissant tout le cosmos. Le texte ne s'intéresse pas d'abord à localiser cette «demeure» du soleil; il n'en parle que par rapport à ce que l'homme peut observer: la lumière du matin atteste que le soleil est «sorti»[2] de sa demeure, et l'obscurcissement du ciel au soir fait penser que le soleil s'apprête à «rentrer» chez lui[3].

Nous rencontrons ainsi dans le v.5 une corrélation entre mouvement et repos comparable à celle du v.4: le soleil est décrit par l'alternance de la course effectuée durant la journée, et du repos pendant la nuit qu'il passe en son מָקוֹם[4], c'est-à-dire à l'endroit qui lui est destiné. La description se sert d'une terminologie traditionnelle qui n'invite donc à aucune conclusion évidente concernant l'intention qui s'y exprime. L'interprétation la plus probable me semble toutefois être celle qui entend, dans cette description neutre et quasiment «objective», ainsi que dans l'évocation d'un rythme stable et permanent, la volonté d'accentuer les aspects *rassurants* dans le fonctionnement du cosmos. Dans ce sens, le v.5 se situerait parfaitement dans la ligne de l'interprétation donnée au v.4.

La transmission du texte, pourtant, n'a pas respecté cette atmosphère de description neutre ni celle d'un équilibre entre mouvement et repos. Le verbe שׁאף qui se lit maintenant dans le texte hébreu signale bien le changement d'orientation qu'a subi le texte; car «haleter» n'associe plus du tout de connotations positives. En même temps, c'est l'idée même du repos qui est abandonnée; on ne voit plus qu'une activité sans relâche (sans ré–création). Même durant la nuit, le soleil doit continuer, «haletant», sa course pour aller de l'ouest (le couchant) vers l'est où il se lèvera de nouveau. Un autre modèle cosmologique s'est imposé: le soleil n'a plus de «demeure» (de repos), mais il est mis sur une «orbite» qu'il doit parcourir sans relâche[5]. Le terme מָקוֹם est dès lors inter-

---

1 Cf. JOHANN GAMBERONI, art. מקום, dans: *ThWAT* IV (1984), col.1117: «Für die Weisheit hat dort [= dans le cosmos] alles und jedes seinen „Ort"».

2 Le verbe יצא/«sortir» (tout comme le verbe זרח) peut désigner le lever du soleil; cf. Gen 19,23; Jug 5,31; Es 13,10 etc.

3 A côté du verbe בוא («arriver», «entrer») on peut aussi mentionner tous les mots dérivés de la racine ערב (cf. dans la langue akkadienne *erēbu*: «entrer»).

4 La racine קום («se tenir [debout, ferme et invariable]») peut évoquer les mêmes associations d'idées d'une «stabilité» comme le verbe עמד du v.4. Pour le motif du repos du soleil, on peut aussi comparer l'Hymne au Soleil d'Akhénaton: «Quand tu te couches dans l'horizon occidental...», «celui qui l'a créée se repose en son horizon» (ANDRÉ BARUCQ, dans: *Prières de l'Ancien Orient* [Cahiers Evangile, Suppl. 27], Paris: Cerf, 1979, p.69).

5 Jérôme, p.ex., parle d'un «*circulus* noctis»: «per incognitas nobis uias ad locum, unde

prété autrement: on considère les trois derniers mots du v.5 comme une proposition relative (avec l'ellipse du relatif) ayant pour fonction de préciser מָקוֹם («... lieu où il se lèvera»)[1] qui devient ainsi le lieu du lever (= l'est) – et rien de plus ! Le suffixe («*son* מְקוֹמוֹ») perd ainsi toute sa fonction spécifique, car on ne peut pas dire que l'est soit le lieu particulier du soleil.
On ne peut, certes, pas exclure qu'une fausse lecture (שׁוֹאֵף/שׁוֹב) ou un changement du concept cosmologique aient été à l'origine de cette compréhension sensiblement modifiée du texte. La raison *première*, pourtant, doit être cherchée dans une nouvelle *anthropologie,* plutôt pessimiste, qui a tendance à comparer l'existence humaine au supplice de Sisyphe contraint à travailler sans fin et sans signification[2]. Ceux qui ont donné à notre verset sa forme actuelle reconnaissent dans le soleil un compagnon dans leur souffrance: le soleil est devenu un esclave (cf. שׁאף en Job 7,2 !) qui vit l'expérience de la contrainte et de la servitude sans relâche. Il n'est pas exclu que cette compréhension donnée au parcours solaire s'avère influencée par une pensée grecque[3], mais des idées comparables se trouvent déjà dans la littérature de l'Ancienne Égypte[4]. Un enracinement très profond dans la tradition orientale et le défi tout récent d'un dialogue avec une pensée grecque ne s'excluent pas l'un l'autre. Toutefois, l'image de l'homme et du cosmos qui s'y exprime respectivement, s'éloigne clairement de celle que nous avons découverte en 8,15 et qui n'oublie jamais les moments de la fête et de la joie.

La poésie ancienne d'Israël n'a pas hésité à décrire la course du soleil avec les couleurs de la joie et de l'amour, comme le prouve le Ps 19 de manière exemplaire. Le premier élément concernant le soleil que ce psaume mentionne est sa «tente» (v.5) dont la fonction correspond à celle de la «demeure» du texte de Qohéleth: on a besoin d'un lieu de repos si l'on veut réussir dans son activité quotidienne. Le moment où le soleil quitte sa «tente» est, ensuite, comparé au matin suivant la nuit de noces lorsque le jeune marié «sort» (יצא[5]) de la chambre nuptiale (v.6). La deuxième partie de ce verset souligne cette atmosphère joyeuse par le verbe שׂוּשׂ («se réjouir») qui suit (au v.6b) et qui rappelle les termes שָׂמַח et שִׂמְחָה du livre de Qohéleth (3,12; 8,15). Bien que le psaume compare explicitement le parcours du soleil à un «courir» (רוּץ) sur un «chemin» (אֹרַח), il n'y a là rien de désespéré ni de fatigué. Tout est dominé par la joie (שׂוּשׂ) et par un élan victorieux (cf. כְּגִבּוֹר). Comparée au langage poétique et imagé de ce psaume, la description de Qohéleth est très

exierat, regreditur; expletoque noctis circulo, rursum de thalamo suo festinus erumpit» (*Commentarius in Ecclesiasten* [CChr.SL 72, 1959], p.254 [l.132s.]); selon la traduction araméenne, cette course nocturne passe par תהום (ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa, p.150), terme qui veut indiquer probablement les voies souterraines de l'«abîme» (CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste*, 1990, p.33).

1 Cette interprétation se trouve déjà dans le commentaire de FERDINAND HITZIG, *Der Prediger Salomo's* (1847), p.130 («*woselbst sie aufgeht*... Relativsatz zu מקמו»).

2 Cf. DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* (1977), p.111.

3 Cf., ci-dessous, pp.152-153.

4 DANIEL LYS (*op. cit.*, p.111) évoque la représentation du Dieu-Soleil Rê devenu vieux (MIRIAM LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature, vol.II: The New Kingdom*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1974, p.198: «Mankind plotted against him, while his majesty had grown old...», mais le texte égyptien ne traduit pas particulièrement de pessimisme.

5 Cf., ci-dessus, p.81 avec la note 2.

sobre et simple (quasiment «scientifique»). Les deux textes se rejoignent toutefois dans l'estimation positive qu'ils ont du rythme régulier entre activité («course» / «sortir et rentrer») et repos («tente» / «demeure»).

Le **v.6** reprend, dans son premier mot, le verbe הלך (aller) du v.4 et annonce ainsi de nouveau un mouvement: «il va vers le sud». Mais de qui s'agit-il? Le premier stique du v.6 n'indiquant pas le sujet de la phrase, de nombreux traducteurs et commentateurs l'ont cherché au v.5, supposant ainsi que le soleil comme sujet grammatical régissait encore le début du v.6[1]. Cette interprétation n'est cependant plus retenue par les commentaires modernes qui tous proposent le substantif הָרוּחַ («le vent») du v.6b comme sujet de la phrase.

Ce sujet retardataire (הָרוּחַ) se trouve même deux fois au v.6b, et cela d'abord dans la tournure הוֹלֵךְ הָרוּחַ. Or, c'est justement cette formulation que l'on attendait pour le début du verset, où ne figure cependant que la forme verbale (הוֹלֵךְ). Aussi me semble-t-il fort probable que l'état actuel du verset est le résultat de plusieurs changements que le texte primitif a subis au cours de sa transmission. Je reconstruis ces changements de la manière suivante. Je suppose comme forme primitive du premier stique: הוֹלֵךְ הָרוּחַ אֶל־דָּרוֹם[2]. Dans la suite, on aurait souhaité relier le début du v.6 au verset précédent pour obtenir les *quatre* points cardinaux pour la course du soleil (v.5: est et ouest; v.6: sud et nord), et on n'aurait réservé que la seconde moitié du verset pour parler du vent; en ce sens, on aurait éliminé le sujet הָרוּחַ du début de la phrase pour le placer tout à la fin. Pourtant cette interprétation différente n'aurait pas supprimé le souvenir de la forme primitive du texte, et, pour la rappeler, un copiste aurait noté en marge du texte qu'il fallait lire הוֹלֵךְ הָרוּחַ, c'est-à-dire le sujet הָרוּחַ immédiatement après le verbe הוֹלֵךְ au début du verset. Finalement, cette remarque הוֹלֵךְ הָרוּחַ notée en marge du texte fut intégrée dans le texte même, malheureusement à un faux endroit (dans le v.6b); car on ne voulait pas abandonner l'interprétation «solaire» du v.6a (retenue fidèlement par toutes les anciennes traductions). Cet intérêt particulier pour les quatre points cardinaux reflète probablement une nouvelle orientation scientifique qui voulait mettre le soleil sur une orbite[3], tandis que l'ancien concept qui parlait de «demeure» du soleil et ne mentionnait que deux points cardinaux («sortir» de la demeure et y «rentrer») donnait l'impression d'être trop archaïque et dépassé.

En suivant la reconstruction que je propose pour la forme primitive du v.6, on arrive à une structure en trois stiques qui correspond à celle des versets précédents (v.4-5):

---

1 Notons deux exemples anciens: «Hinc possumus aestimare hiemis tempore solem ad meridianam plagam currere et per aestatem septentrioni esse uicinum» (Jérôme, *Commentarius*, p.254 [l.158-160]); אזיל כל סטר דרומא ביממא ומחר לסטר צפונא בליליא (ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic* IVa, p.150; CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste* [1990], p.35: «Il parcourt tout l'horizon sud le jour et retourne à l'horizon nord la nuit»).

2 Cela fut déjà proposé, en 1861, par CHRISTIAN DAVID GINSBURG, *Coheleth, commonly called The Book of Ecclesiastes: Translated from the Original Hebrew, with a Commentary, Historical and Critical*, réimpr. New York: Ktav Publishing House, 1970, p.262: «The word רוּחַ, *wind*, is to be supplied in the first clause from the second».

3 Cf., ci-dessus, p.81 (avec la note 5).

הוֹלֵךְ הָרוּחַ אֶל־דָּרוֹם וְסוֹבֵב אֶל־צָפוֹן וְעַל־סְבִיבֹתָיו שָׁב

Le vent va vers le sud;
il tourne vers le nord;
puis il reprend ses mêmes circuits.

Aucune explication étymologique convaincante n'a encore été trouvée pour le terme דָּרוֹם[1]. La signification «sud» est pourtant incontestable, vu son parallélisme avec צָפוֹן (nord). Dans le premier stique, le mouvement du vent est désigné par le verbe הלך (aller), tandis que le second stique ouvre avec le verbe סבב dont la signification de base est «tourner» (au sens de: tourner pour retourner)[2]. Tout comme dans les versets précédents, les deux verbes du v.6 désignent donc deux mouvements complémentaires: aller et retourner (au point de départ).

La mention du «sud» et du «nord» en rapport avec le vent n'a cessé d'étonner les commentateurs[3]. Car, pour la Syrie-Palestine, le vent d'ouest (venant de la Méditerranée et apportant les nuages) et le vent d'est (venant de la steppe et accompagné d'une chaleur parfois dévastatrice) sont des phénomènes beaucoup plus importants et fréquents que les vents mentionnés dans ce texte biblique. Ce caractère plutôt non-palestinien de la description a probablement contribué à la modification interprétative qui préfère relier le «sud» et le «nord» au *soleil* (v.5). Encore reste-t-il à expliquer pourquoi Qohéleth a choisi ces deux points cardinaux pour le *vent*. On a évoqué des raisons purement stylistiques: «sud» et «nord» complètent bien «est» et «ouest» (du v.5) pour obtenir l'ensemble des points cardinaux[4]. D'autres exégètes y reconnaissent la description de données météorologiques précises. Ce verset ferait alors penser à la situation typique de la vallée du Nil; aussi Paul Humbert en a-t-il conclu que le livre de Qohéleth avait été composé en Égypte[5]. Cette conclusion ne s'impose pas et, en effet, n'a guère trouvé d'adhérents. On peut tout aussi bien s'imaginer que Qohéleth, en quête de la description traditionnelle la plus répandue, ne pouvait que recourir à un modèle cosmologique emprunté, en effet, de la science égyptienne (tout comme le motif mésopotamien du déluge est repris par les auteurs bibliques sans aucune adaptation «palestinienne»). Je propose, pour ma part, une explication qui n'argumente pas avec des données météorologiques et régionales, mais qui s'inspire du contexte: tout comme le soleil a sa «demeure» (v.5), les vents possèdent également un lieu qui leur est attribué dans la «géographie» cosmique et d'où ils «sortent» (יצא) pour souffler sur terre[6]. Ce lieu d'origine

---

1 Cf. HAIIM BARUCH ROSÉN, «Some Thoughts on the System of Designation of the Cardinal Points in Ancient Semitic Languages», dans: Alan S.Kaye (éd.), *Semitic Studies. In honor of Wolf Leslau on the occasion of his eighty-fifth birthday November 14th, 1991*, vol.II, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1991, pp.1337-1344, p.1339: «*à la rigueur* comparable with a semantically somehow suitable Arabic root *d-r-m* 'be in constant motion'».

2 Cf. FÉLIX GARCÍA-LÓPEZ, art. סבב, dans: *ThWAT* V (1986), col.732: «sich wenden».

3 Cf., p.ex., FERDINAND HITZIG, *Der Prediger Salomo's* (1847), p.130: «aber warum wird gerade Nord- und Südwind, nicht z.B. der Ostwind in Aussicht genommen?».

4 Cf., p.ex., FERDINAND HITZIG, *ibid.*; CHRISTIAN DAVID GINSBURG, *Coheleth* (1861), p.262.

5 *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël* (Mémoires de l'Université de Neuchâtel, vol.7), Neuchâtel: Secrétariat de l'Université, 1929, p.113.

6 En Jér 10,13; 51,16 et Ps 135,7, ce lieu est caractérisé comme אוֹצָרוֹת («réserves», «maison du trésor»), et le verbe יצא est utilisé par les trois textes.

des vents étant situé au nord[1], nous trouvons là une explication toute naturelle pour leur «aller» (הלך) vers le «sud» et leur retour (סבב) au «nord»[2].
Au cours de la transmission du texte, cette compréhension primitive des vents s'est perdue. La signification de צָפוֹן s'est réduite à celle d'un point cardinal. Or, sans la dimension de «lieu d'origine» ou de «demeure» des vents dans צָפוֹן, le verset n'est plus marqué par le rythme entre activité (הלך) et repos (retour «à la maison»), mais par un mouvement perpétuel qui est encore accentué par סוֹבֵב סֹבֵב. Cette répétition du participe souligne qu'il faut dès lors supposer une autre signification de סבב: il ne s'agit plus d'un «tourner» au sens de «retourner», mais d'un mouvement circulaire («tourner en rond», «tournoyer»); le vent ne suit plus un ordre cosmologique, «il ne fait *que* changer de sens (de direction) sans qu'il y ait de sens (de signification)»[3]. La pensée anthropologique a changé et le concept du vent avec elle.

Avec le dernier stique du verset (וְעַל־סְבִיבֹתָיו[4] שָׁב), nous retrouvons le fil du texte primitif avec le verbe שׁוּב («s'en retourner pour recommencer»)[5]. Celui-là indique que, après le repos au צָפוֹן, le vent reprendra son activité composée des deux mouvements d'aller et de retour[6]. Ainsi, la racine סבב n'est pas utilisée au sens de l'expression rédactionnelle סוֹבֵב סֹבֵב («tourner en rond»), mais on revient à la signification qu'elle portait dans le second stique («tourner pour retourner»).

Les *deux* nuances de la racine סבב ont considérablement facilité le changement de l'interprétation: on ne vit plus que le «désordre» et l'«activisme» dans la réalité du vent (et de l'homme)[7], et le concept du rythme entre aller et retour, entre activité et repos, fut largement oublié. On perdit ainsi toute possibilité de donner même à un mouvement extrêmement variable (donc au vent) un ordre et une certaine régularité; mais j'espère avoir pu montrer que la

---

1 Ez 1,4 («un vent de tempête venait du nord»); Prov 25,23 («le vent du nord enfante la pluie»); le τυφῶν de la tradition grecque (le «typhon» !) correspond au Ṣāfôn («nord») des langues sémitiques pour lequel CECILIA GRAVE avance une explication étymologique qui se construit autour de l'importance du vent (du nord): «The Etymology of Northwest Semitic ṣapānu», dans: *UF* 12 (1980), pp.221-229; «Northwest Semitic *ṣapānu* in a Break-up of an Egyptian Stereotype Phrase in *EA* 147», dans: *Or.* 51 (1982), pp.161-182 (pp.170sq. !).

2 Le nord et le sud dominent, par ailleurs, aussi le concept que les Grecs ont développé pour la compréhension des vents: cf., p.ex., ARISTOTE, *Météorologiques* 361a (texte établi et traduit par Pierre Louis, Paris: Les Belles Lettres, 1982, pp.73 et 74); KORA NEUSER, *Anemoi. Studien zur Darstellung der Winde und Windgottheiten in der Antike* (Archaeologica 19), Rome: Giorgio Bretschneider Editore, 1982; p.9: «die Basis für alle weitergehenden Differenzierungen»; p.10: «Zweierschema 'Nord-Süd'»; p.27: die beiden «Kardinalwinde»; etc.

3 DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* (1977), p.114.

4 L'apparat critique de la BHS n'exclut pas d'y reconnaître un ajout (6^{b-b}: «add?»); mais cette idée n'est plus retenue par aucun commentaire moderne.

5 Cf., ci-dessus, p.80 pour la reconstitution du même verbe dans le v.5.

6 EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.240, insiste fermement sur cette signification de עַל־סְבִיבֹתָיו («Les exégètes se méprennent en effet sur la pensée de l'Ecclésiaste quand ils disent que le vent "tourne en cercle". Si le vent opérait un mouvement circulaire, il ne visiterait pas au retour le même pays qu'il a parcouru à l'aller»).

7 DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* (1977), p.115.

compréhension primitive est encore accessible dans le texte, même si elle fut recouverte d'une interprétation pessimiste.

Le **v.7** parle d'un troisième phénomène dans lequel l'auteur reconnaît une régularité. Il s'agit du cycle de l'eau qu'il décrit en parlant des «fleuves»: «les[1] fleuves vont à la mer»[2]. Ainsi, pour une troisième fois dans son texte, Qohéleth utilise le verbe הלך pour désigner l'aspect du mouvement, thème de chaque premier stique.

Emmanuel Podechard a noté que l'expression suivante («mais la mer ne se remplit pas») introduit, d'une manière clairement accentuée, une «idée nouvelle», celle de la «stérilité» du travail[3]. Il indique encore l'horizon de cette expression: «Ce point de vue nouveau prépare les affirmations des vv. suivants»[4]. Cet élément textuel détruit la structure tripartite du v.7. Pour des raisons de forme et de contenu, nous le considérons donc comme un ajout rédactionnel.

Le v.7b qui devrait décrire le deuxième temps du mouvement des fleuves commence sans forme verbale en disant seulement: ... אֶל־מְקוֹם ... Cela donne l'impression que cet élément fonctionnait comme explication appositionnelle reprenant אֶל־הַיָּם du premier stique[5]. Mais si l'on suit le rythme des vv.4-6, le deuxième temps devrait, ici aussi, *inverser* la direction du premier stique et indiquer le *retour* au lieu d'origine. Le terme de מָקוֹם (cf. aussi v.5) rappelle encore cette idée que les eaux possèdent leur «lieu» attribué par le Créateur (cf. מָקוֹם en Gen 1,9). En ce sens, Ps 104,6 parle dans une seule haleine de תְּהוֹם (= les eaux primordiales) et des מַיִם («eaux») qui «se tiennent» (עמד; cf. v.4 !) sur les «montagnes», prêtes à descendre de nouveau dans les ruisseaux et les fleuves[6]. Il y a donc une «demeure» (מָקוֹם) et un repos (עמד) pour les eaux auxquels elles retournent régulièrement. La Vulgate a gardé l'idée de ce retour («revertuntur»), et il me semble justifié de postuler un verbe de ce type pour remplir la lacune concernée du texte hébreu pour le deuxième temps du mouvement des eaux.

---

1 Pour la forme primitive du texte, on devrait renoncer à la particule כל (dont l'adjonction est probablement due à l'harmonisation avec le début du verset suivant). Par ailleurs, cela ne correspond pas à la réalité du monde oriental que «tous» les fleuves arrivent vraiment à la mer.

2 Cf. aussi la régularité ou l'«ordre» selon 1Hénoch 3,2-3: «D'année en année, à jamais, toutes Ses œuvres se produisent de la sorte, ainsi que toutes les œuvres qu'elles accomplissent pour Lui: elles ne changent pas, mais tout paraît s'accomplir selon un ordre. Voyez comment la mer et les fleuves accomplissent leurs œuvres de manière uniforme, et leurs œuvres ne changent pas (, ne s'écartent pas) de Sa parole» (ANDRÉ DUPONT-SOMMER et MARC PHILONENKO [éds], *La Bible. Écrits intertestamentaires* [Bibliothèque de la Pléiade], Paris: Gallimard, 1987, p.474).

3 *L'Ecclésiaste* (1912), p.241; cf. la citation complète ci-dessous, pp.153-154.

4 *Ibid.*, p.241.

5 Ainsi, p.ex., ALEXANDER ACHILLES FISCHER, *Skepsis* (1997), pp.198 et 200.

6 En rapport avec ce «lieu» des eaux, Ps 33,7 se sert du terme de אוֹצָרוֹת («réserves»); cf., ci-dessus, p.84 note 6.

La restitution la plus probable pour le texte primitif est וְשָׁבִים («et ils retournent»). La même forme participiale se trouve aussi à la fin du verset où la Vulgate présente une *double* traduction de ce mot: «revertuntur» et «iterum». Cela correspond, en effet, aux *deux* emplois du verbe שׁוב[1]. Le rédacteur n'a plus saisi la différence dans la double utilisation de ce verbe selon le deuxième et le troisième stique du verset (cf. le flottement analogue que nous avons constaté pour le verbe סבב au v.6 !), et, en supposant peut-être une dittographie erronée, il a éliminé la première attestation. Ou alors, il l'a consciemment supprimée pour faire oublier le concept traditionnel (et mythologique) d'un «lieu» pour les eaux et de leur retour à cette «demeure» (cf. le même phénomène dans sa modification rédactionnelle du v.6).

Après avoir introduit la phrase וְהַיָּם אֵינֶנּוּ מָלֵא (v.7aβ) qui a «la mer» pour sujet grammatical, le rédacteur se voit obligé de réintroduire le sujet du début (נְחָלִים), ce qui donne la proposition relative peu satisfaisante que l'on trouve après אֶל־מְקוֹם. De même, le suffixe auquel on s'attend (en analogie à אֶל־מְקוֹמוֹ du v.5) pour מָקוֹם du v.7 (אֶל־מְקוֹמָם) a été supprimé par le rédacteur (car le rapport direct avec son mot de référence était perdu après l'insertion du v.7aβ) et remplacé par la proposition relative plus explicite.

Pour le second stique du texte primitif, nous retenons donc la formulation suivante: וְשָׁבִים אֶל־מְקוֹמָם («et ils retournent vers leur demeure»). Cette tournure s'emploie aussi ailleurs pour les eaux[2]; par là, il est souligné que cet élément du cosmos est intégré dans un ordre fixe et stable, malgré son apparence de mouvement peu contrôlé et parfois chaotique. Le retour[3] à «leur demeure» garantit l'aspect de la stabilité (repos, ré–création) dans la création.

Le troisième stique ne pose guère de problèmes[4] et s'intègre parfaitement dans l'image que nous avons dessinée du rythme en trois temps. Il exprime que les fleuves recommenceront toujours (שׁוב au sens itératif[5]) à quitter leur «demeure» (מָקוֹם repris sous la forme de שָׁם [«là»], comme c'est aussi le cas au v.5) pour parcourir leur chemin habituel (הלך).

Tout comme au v.5, nous rencontrons ici aussi une proposition nominale composée d'un participe et d'un pronom personnel. Par contre, le deuxième verbe combiné avec שׁוב pour exprimer son sens itératif ne se trouve pas sous la forme d'un deuxième participe (comme c'est le cas au v.5, selon son texte primitif), mais sous celle d'un infinitif (לָלָכֶת). Il n'est pas exclu que cette forme soit le résultat d'une modification secondaire:

---

1 Pour les détails cf., ci-dessus, p.80.

2 Cf. Jos 4,18 (וַיָּשֻׁבוּ מֵי־הַיַּרְדֵּן לִמְקוֹמָם).

3 Cf. le «central meaning» de שׁוב selon la définition de WILLIAM L. HOLLADAY: «having moved in a particular direction, to move thereupon in the opposite direction, the implication being (unless there is evidence to the contrary) that one will arrive again at the initial point of departure» (*The root šûbh in the Old Testament with particular reference to its usages in covenantal contexts*, Leiden: E.J. Brill, 1958, p.53). Cf. aussi NOBERT LOHFINK, «Die Wiederkehr des immer Gleichen. Eine frühe Synthese zwischen griechischem und jüdischem Weltgefühl in Kohelet 1,4-11», dans: *AF* 53 (1985), p.138; réimpr. dans: *Studien zu Kohelet* (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, vol.26), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1998, p.111: «sie kehren zurück – wie der Wind und [...] wie die Sonne».

4 Pour obtenir une congruence stylistique avec les troisièmes stiques des vv.4-6, on peut proposer de faire commencer ce stique également avec un ו; mais ce serait une modification absolument insignifiante.

5 Cf. les remarques ci-dessus, p.80 (sous «b») au sujet du v.5!

après son utilisation du participe הֹלְכִים dans sa nouvelle proposition relative (v.7bα), le rédacteur a sans doute voulu éviter la reprise de la même forme grammaticale dans la troisième occurrence pour laquelle il a donc choisi l'infinitif. Comparée à la suite de deux *participes*, la construction avec un *infinitif* a peut-être aussi donné un aspect plus courant à la formulation, cependant le sens (itératif) ne change en rien[1].

En résumé, la restitution du texte sous sa forme primitive donne pour le v.7 la même structure en trois temps que pour les versets qui précèdent:

הַנְּחָלִים הֹלְכִים אֶל־הַיָּם   וְשָׁבִים אֶל־מְקוֹמָם   וְשָׁם הֵם שָׁבִים הֹלְכִים

Les fleuves vont à la mer;
ils retournent vers leur demeure;
c'est de là qu'ils reprennent leur parcours.

Habituellement, les commentateurs ne reconnaissent dans la description du mouvement des fleuves que l'expression pessimiste de l'inutilité et de l'absurdité[2]. Cela correspond certainement à la compréhension qu'un rédacteur ultérieur a voulu donner au texte de Qohéleth, mais il me semble qu'il ne faudrait pas oublier les autres associations d'idées (positives !) que peut également évoquer cette description d'«ordre» (dans le chaos), de «rythme» (dans les mouvements apparemment non-structurés) et d'«équilibre» (entre aller et retour)[3].

Le v.8 ne poursuit plus la ligne des versets qui précèdent, mais atteste une orientation différente: du point de vue de la *forme*, les motifs thématiques ne sont plus développés en un rythme à trois temps; au niveau *sémantique*, la négativité est fortement dominante (on y rencontre trois fois la négation לֹא et encore l'adjectif יָגֵעַ [«travaillant de façon pénible», «fatigué»] qui n'associe pas non plus des connotations positives). La descriptivité est remplacée par un mot de valeur «affective» (cf. «haleter» au v.5). C'était sans doute pour minimiser un peu la césure qui sépare le v.8 de ce qui précède, que le rédacteur a introduit la particule כל qui ouvre le v.8 (cf. le début du v.7). Nous en concluons que le v.8 est rédactionnel.

Par la tournure générale מַה־שֶּׁהָיָה, l'ouverture du **v.9** annonce une conclusion. מה n'a pas ici le sens interrogatif, mais assume la fonction d'un «pro-

---

1 PAUL JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome: Institut biblique pontifical, 1923 (^{2}1965), p.533, §177b avec la note 1.

2 On pourrait remplir des lignes et des lignes avec des citations qui vont dans ce sens; je me borne à un seul exemple: «ce que veut souligner l'auteur c'est le non-sens de ce mouvement perpétuel, dont l'absurdité est indiquée par la construction même de la phrase» (DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* [1977], p.117).

3 Il est très rare que les exégètes utilisent des termes *positifs* dans leur interprétation du v.7, mais citons pour exemple une de ces exceptions: «Die Ausrichtung der Flüsse zum Meer bleibt fortwährend für sie bestimmend. Koh sieht also auch bei dem Tun der Flüsse eine feste Bestimmung, die ihr Tun regelt und von der sie nicht abweichen» (PAUL-JOSEPH HOLZER, *Der Mensch und das Weltgeschehen nach Koh 1,4-11 – Eine Textanalyse*, thèse de doctorat, Regensburg 1981, p.269); les fleuves restent toujours fidèles («treu bleiben») à la tâche («ihre Bestimmung») qui leur est fixée par le Créateur (p.270).

nom indéfini» («ce qui»)[1]. Ce sens s'est probablement développé sous l'influence de l'araméen[2], tandis que l'hébreu classique aurait choisi ici la tournure כָּל־אֲשֶׁר. Le verbe היה («être»/«devenir») renforce cette impression de conclusion généralisante qu'évoque le v.9, et il tient à résumer tout ce qui existe et se passe dans le cosmos, tout ce dont l'auteur avait donné quelques exemples. Après avoir ainsi repris et résumé la description du réel selon les vv.4-7, l'auteur passe à son affirmation centrale: «(tout cela) sera/existera». Le même verbe היה est ainsi utilisé une seconde fois; cela rappelle la répétition du verbe זרח au v.5 et du verbe הלך au v.7 (les deux fois au premier et au troisième stique). Il n'y a donc aucun obstacle à considérer ces formulations comme une conclusion authentique résumant les vv.4-7 (dans la couche primitive).

Notons aussi la *positivité* de cette phrase (contrairement à la négativité du v.8; cf. ci-dessus) ! Elle ne concerne pas seulement l'aspect grammatical (une formulation *sans* négation), mais aussi toute la structure de la phrase dont l'essentiel (dans la proposition principale) est une affirmation sur l'avenir: «cela existera.» Pour accentuer l'importance de cette conclusion, la même formulation est reprise une seconde fois, sauf que le verbe היה est remplacé par עשׂה. Il s'agit là d'une introduction très subtile du verbe qui, dans la suite de l'argumentation, occupera une place importante (déjà à partir de la première ligne de la première démarche: 1,14) et qui caractérisera tout particulièrement l'existence de l'*homme* en tant que «faiseur» (3,9).

Avec ces deux verbes היה et עשׂה utilisés dans une construction parfaitement parallèle, le v.9a est donc à la fois conclusion et transition. Tandis que היה fait référence à ce qui précède, la description du cosmos et tout ce qui existe, עשׂה introduit déjà la partie suivante du livre qui parlera principalement de l'homme et de toutes ses activités.

Le v.9b retombe dans la négativité: «אין כל est la négation absolue»[3]. La répétition et le rythme cyclique ne sont plus vus sous l'aspect positif d'une régularité rassurante et d'un certain ordre stable. Le nouveau critère qui décide du caractère positif ou négatif des choses est celui de la «nouveauté» (חדש). Bien que l'expression «sous le soleil» n'exclue pas strictement les «vents» et les «fleuves» (v.6 et 7), elle fait allusion prioritairement au monde des *hommes* et n'est pas tellement conçue pour résumer une description du cosmos. Je suis donc d'avis que la conclusion dans sa formulation primitive ne comprenait que le v.9a.
Le thème de חדש domine aussi le v.10. Le v.11 reprend le אֵין חָדָשׁ (du v.9) sous la forme analogue de אֵין זִכְרוֹן. Nous discuterons ces versets rédactionnels à un autre moment.
Le v.12 marque un nouveau début; car, en ouvrant par אֲנִי («moi»), il quitte la description (à la 3ᵉ personne) de la partie précédente et introduit la première personne qui do-

---

1 GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §137c; cf. aussi MOSES HIRSCH SEGAL, *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, Oxford: Clarendon Press, 1927 (réimpr. 1958), p.209 (§436).
2 Cf. מָה דִי: Dan 2,28.29,45; Esd 6,8; 7,18.
3 EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.243.

minera le texte suivant. Il ne me semble pas exclu que ce mot אֲנִי représente un élément du texte primitif, car ailleurs aussi אֲנִי se trouve très souvent attesté dans le contexte de la couche la plus ancienne (2,12a.13.14b.20a; 8,15). On pourrait même considérer la mention de קֹהֶלֶת comme authentique: à la première introduction d'un «moi», l'auteur se présenterait ainsi avec son nom[1]. Les questions liées à ce mot קֹהֶלֶת seront reprises plus tard de manière plus détaillée. Il est toutefois évident que la représentation *royale* («j'ai été roi sur Israël, à Jérusalem») ne correspond pas à l'image originelle que le livre a voulu donner de son auteur (cf. 12,9).
Le v.13 ne peut pas non plus être retenu comme primitif: il est formulé à l'aide de divers éléments textuels qui se trouvent ultérieurement dans l'argumentation de Qohéleth (par exemple, il ouvre tout de suite avec la formulation «נתן לֵב» typique du *deuxième* palier; cf. 1,17). Il trahit partout l'intention d'une anticipation et d'un jugement négatif: dès le début, l'accent «רע» de toute occupation humaine doit être vu et pris en compte.

Après le v.9a qui forme la conclusion de l'introduction (v.4-7), l'auteur a immédiatement commencé (au v.14) avec sa partie principale comprenant son argumentation en trois démarches: (אֲנִי [קֹהֶלֶת]) רָאִיתִי אֶת־כָּל־הַמַּעֲשִׂים שֶׁנַּעֲשׂוּ תַּחַת ... הַשָּׁמֶשׁ. Sous sa forme primitive, l'«ouverture» du livre de Qohéleth ne représentait donc pas une unité argumentative autonome, sa fonction première (ou même exclusive) consistait à donner préalablement un *cadre* à toute la réflexion exposée dans la suite.

v.4	דּוֹר הֹלֵךְ	וְדוֹר בָּא	וְהָאָרֶץ לְעוֹלָם עֹמָדֶת
v.5	זוֹרֵחַ הַשֶּׁמֶשׁ	וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ אֶל־מְקוֹמוֹ	וְשָׁב זוֹרֵחַ הוּא שָׁם
v.6	הוֹלֵךְ הָרוּחַ אֶל־דָּרוֹם	וְסוֹבֵב אֶל־צָפוֹן	וְעַל־סְבִיבֹתָיו שָׁב
v.7	הַנְּחָלִים הֹלְכִים אֶל־הַיָּם	וְשָׁבִים אֶל־מְקוֹמָם	וְשָׁם הֵם שָׁבִים הֹלְכִים
v.9a	מַה־שֶּׁהָיָה הוּא שֶׁיִּהְיֶה		וּמַה־שֶּׁנַּעֲשָׂה הוּא שֶׁיֵּעָשֶׂה

v.4	Une génération s'en va;
	une autre lui succède;
	mais la terre tient, immuable.
v.*5	Le soleil apparaît;
	le soleil disparaît dans sa demeure;
	de là il se met en route pour réapparaître.
v.*6	Le vent va vers le sud;
	il tourne vers le nord;
	puis il reprend ses mêmes circuits.
v.*7	Les fleuves vont à la mer;
	ils retournent vers leur demeure;
	de là ils recommencent à s'en aller.
v.9aα	Ce qui a existé, cela existera;
v.9aβ	ce qui s'est réalisé, cela se réalisera.

[1] Cf. Tobit 1,3: ...Ἐγὼ Τωβίτ...; dans ce contexte-ci, il faut aussi mentionner l'autoprésentation de la Sagesse (personnifiée) en Prov 8,12 (אֲנִי־חָכְמָה; ἐγὼ ἡ σοφία). D'autres se présentent d'une manière analogue: Nabuchodonosor (Dan 4,1), Daniel (Dan 7,2; 12,5) etc.

L'«ouverture» du livre de Qohéleth entonne le thème du fonctionnement de la nature. Toute philosophie est née de la volonté de mieux comprendre les règles et les structures qui régissent l'ordre du monde, la «Weltordnung»[1]. Consciemment, Qohéleth s'intègre ainsi dans une tradition sapientiale millénaire; sa philosophie se légitime par le recours à la tradition. De toutes les recherches et de toutes les considérations sur la nature, il ne retient ici que quelques exemples au sujet du cycle de la nature qu'il prend pour point de départ. Qohéleth l'a certainement considéré comme quelque chose de quasiment «objectif», reconnu par des générations et des générations comme valable et incontestable. En évoquant la régularité des mouvements cosmiques, il souhaite donner un cadre stable à l'existence humaine qui semble si éphémère et périssable (v.4a). Dans cet ordre régulier enseigné et postulé par tous les maîtres de sagesse, on peut trouver la promesse d'un *avenir*: ce monde dont nous étudions les phénomènes et les règles sera encore là demain et après-demain (v.9a).

Cette «ouverture» se veut traditionnelle, et dans sa forme et dans son contenu, puisqu'elle choisit une structuration poétique et se meut en images cosmologiques classiques. Il n'y a là rien de révolutionnaire. La seule question que l'on puisse encore se poser est de savoir pourquoi Qohéleth a choisi justement ces exemples et pas d'autres. En considérant les quatre versets (vv.4-7), on ne se trompera pas en y reconnaissant les quatre éléments mentionnés sous plusieurs variations déjà par des textes sumériens et égyptiens: la terre, le ciel, l'air et l'eau[2]. Ils sont considérés comme constitutifs de toute forme de vie qui se développe sur terre. Mais cette tradition des quatre éléments «vitaux» est ici retravaillée d'une manière particulière: elle est reprise sous l'angle des changements permanents qui caractérisent ces éléments constitutifs de la vie. L'air est ainsi présenté sous la forme des vents, et l'eau sous

---

1 Cf. HANS HEINRICH SCHMID, *Gerechtigkeit als Weltordnung* (BHTh 40), Tübingen: J.C.B. Mohr, 1968; cf. aussi *Wesen und Geschichte der Weisheit* (BZAW 101), Berlin: de Gruyter, 1966.

2 SAMUEL NOAH KRAMER, *Sumerian Mythology. A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millenium B.C.* (1944), 2e édition, New York: Harper, 1961, p.74; l'inscription de Dendara donne une déclaration de Thoth: «Je suis l'eau, je suis le ciel, je suis la terre, je suis l'air» (FRANÇOIS DUMAS, «Le Sanatorium de Dendara», dans: *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 56, Le Caire: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1957, p.43). L'exégète juif Ibn Ezra (1089-1165) a considéré la mention de ces quatre éléments dans le livre de Qohéleth comme «a restatement of the Greek concept of the four elements» (ROBERT GORDIS, *Koheleth* [1951, 31968], pp.56s; cf. WALTHER ZIMMERLI, *Prediger* [1962], p.147); mais vu le fait que l'on trouve ces quatre éléments déjà mentionnés dans la littérature proche-orientale bien avant l'essor de la culture grecque, on ne peut pas y chercher un argument en faveur d'une influence de la philosophie grecque sur la pensée de Qohéleth (cf. aussi ALEXANDER ACHILLES FISCHER, *Skepsis* [1997], p.194 note 44).

celle des fleuves. Cette interprétation selon le critère des mouvements n'était, cependant, pas applicable pour la terre considérée (à l'époque) comme stable et immuable; mais *l'homme* qui est pris de la terre et retournera à la terre, peut symboliser les changements permanents que subit la matière de l'élément «terre».

L'accentuation de l'aspect des mouvements crée, toutefois, une certaine différence entre la terre et les autres éléments. On la reconnaît aussi au niveau stylistique: tandis que les vv.5-7 sont dominés chaque fois par un seul sujet, le v.4 en possède deux et ne mentionne la «terre» que dans sa seconde moitié. Le soleil, les vents et les fleuves constituent ainsi un groupe distinct, ce qui invite à la question de son rapport éventuel avec les spéculations cosmologiques des philosophes grecs[1] qui, de manière chaque fois différente, ont considéré un de ces trois éléments comme constituant l'origine et le principe de tout l'univers:

l'eau:	Thalès de Milet (625-547)
l'air:	Anaximène de Milet (585-525)
le feu:	Héraclite d'Ephèse (550-480)

L'évaluation d'un éventuel rapport entre les considérations des philosophes grecs sur les éléments primordiaux et celles de Qohéleth dépendra essentiellement de la datation de ce texte biblique. Notons pourtant déjà une différence fondamentale: Qohéleth ne s'intéresse point à postuler un *seul* élément comme principe de toutes les choses; les trois (ou quatre) n'ont tous indistinctement que la fonction de symboliser les changements permanents qui se manifestent dans la réalité. Il est probable que certaines expériences concrètes ont favorisé cette manière de voir qui considère l'existence humaine avant tout sous l'aspect de sa fugacité et qui reconnaît un caractère analogue aux éléments constitutifs du cosmos. Mais le texte de Qohéleth ne se perd pas dans une description totalement résignée de cette observation; fidèle à l'ancienne tradition sapientiale[2], il postule une stabilité dans l'instabilité: la continuité et la vie sont plus fortes que les forces destructrices de la négativité et du chaos ![3] C'est cette accentuation *positive* dans la description de l'univers qui permettra à Qohéleth de conclure finalement sur une note tout aussi *positive* (8,15).

---

1 Pour Anaximandre cf., ci-dessus, p.69.

2 Cf. la définition donnée ci-dessus, p.67.

3 NORBERT LOHFINK refuse également une interprétation du texte d'après le «Vorverständnis» qui n'associe avec l'idée de la répétition cyclique que des aspects négatifs et désespérés: «Wenn man sich nicht gegen dieses Vorverständnis wehrt, verfehlt man den Zugang. Das Gedicht preist in seiner Kreislaufaussage den Kosmos als herrlich und ewig» (*Kohelet* [1980], p.21). La «Kreislauftheorie» s'oppose catégoriquement à toute tentative de définir l'existence humaine comme «reines Fallen ins Nichts» (*ibid.*); cf. aussi son article «Die Wiederkehr des immer Gleichen» (1985); cf., ci-dessus, p.87 note 3.

Conclusion et premiers résultats

Un ouvrage tel que celui que nous venons de reconstituer et de décrire ne peut pas être une élaboration purement théorique sans rapport avec une réalité précise. Il doit, au moins partiellement, avoir répondu à une position religieuse ou théologique combattue par notre auteur, et exprimé l'orientation particulière qu'il favorise. Or, nous ne savons rien de précis ni sur cet auteur, ni sur son temps, ni encore sur les courants dont ses pensées tenaient à se distinguer. Dans ce qui suit, j'entrerai donc dans le domaine extrêmement difficile des conjectures et des hypothèses, bien conscient du fait que leur base textuelle est très restreinte, puisqu'elle ne comprend qu'un ouvrage assez modeste composé d'une «ouverture», d'une partie principale avec ses trois démarches argumentatives et d'une conclusion finale. Je suis pourtant convaincu que mes considérations exégétiques resteraient incomplètes, si je ne me risquais pas à proposer quelques remarques de conclusion au sujet de l'intention première de cet ouvrage, de son époque, de son milieu théologique et religieux, de son «Sitz im Leben» et de son auteur. Pour ce faire, je reprendrai certains des indices fournis par l'exégèse du texte, je les évaluerai et j'essayerai d'en dessiner un tableau aux couleurs vives.

Un terme-clé de l'ouvrage est le verbe ראה («voir», «observer»). Il ouvre la première démarche argumentative (1,14a) et sera également repris, de manière accentuée, dans la conclusion (8,9a). Il s'agit là, certes, d'un mot très commun, utilisé par tout le monde, mais il s'emploie aussi dans des contextes très spécifiques tels que les descriptions de visions prophétiques; pensons, par exemple, à celles d'Amos (7,1.4.7; 8,1; 9,1) et de Jérémie (1,11-13). Les visions des prophètes s'inspirent d'abord et normalement de phénomènes concrets et terrestres (un rameau d'amandier, un chaudron sur un foyer, etc.). Ce n'est que dans les visions des prophètes plus récents, que le monde céleste gagne de plus en plus d'importance (cf. Ez 1). Il devient finalement prédominant dans les visions des livres apocalyptiques.

À l'opposé de ces tendances d'évasion vers le monde divin, ce que Qohéleth «voit» (ראה) ne concerne que des objets et des phénomènes terrestres («sous le soleil», cf. 1,14a; 8,9a.15a.15b). De plus, quand Qohéleth «voit», son observation est toujours accompagnée et contrôlée, dans le second palier, par une considération rationnelle qui ne fait pas appel à un don prophétique, mais à la seule ouverture de l'esprit et de la pensée (לֵב; cf. 1,17a; 2,20a; 3,10.11; 8,9a).

La forte accentuation de l'observation critique et de la rationalité ne nous contraint cependant pas à reconnaître un trait expressément anti-prophétique à la forme primitive de cet ouvrage. Ce caractère particulier peut facilement s'expliquer par une reprise des principes fondamentaux de l'ancienne tradition sapientiale qui, dans ses réflexions, a régulièrement fait le chemin conduisant de l'observation aux jugements et aux sentences.

Je décrirai donc le «milieu» de ce petit ouvrage dans les termes suivants: par sa structure d'ensemble et par tous ses détails, il représente avant tout un exemple extraordinaire de la tradition *sapientiale*. Cet enracinement dans le courant de la sagesse est plus important que toute (éventuelle) volonté, consciente ou inconsciente, de démarcation par rapport aux courants prophétiques. L'ouvrage est donc en priorité un document *sapiential*. Cela n'exclut pourtant pas que des rédacteurs ultérieurs aient pu se servir de cette prise de position claire pour y ajouter des notes polémiques, dès lors explicitement anti-prophétiques.

La réflexion critique qui marque ce petit ouvrage n'épargne pas non plus la sagesse traditionnelle, ni donc certaines formes de son propre héritage. Car, dans nos textes, les privilèges et avantages revendiqués habituellement pour la sagesse et ses adeptes sont finalement nivelés de manière nette (cf. 2,14.16). Qohéleth le Sage voit sa tâche dans la perspective de chercher des réponses valables pour la vie de *tout* homme (3,9-12; 8,15). Mais, il faut l'admettre, le regard qu'il porte sur la «vie de tout homme» est fortement et presque unilatéralement marqué par la tradition sapientiale. En effet, considérer les questions d'existence (3,10) et de transcendance (3,11b) comme les problèmes les plus tracassants pour l'homme trahit clairement l'appartenance de notre auteur à une catégorie aisée; dans un milieu pauvre et paysan, on aurait certainement placé les accents autrement. Les présupposés liés à l'ancrage social et religieux de l'auteur sont donc évidents (aujourd'hui encore, il reste difficile de se libérer de ses propres présupposés et de prendre une distance autocritique). L'auteur manifeste pourtant *l'intention fondamentale* de montrer que vivre conformément à la sagesse n'est pas le privilège d'une petite élite riche ou intellectuelle, mais une perspective de vie accessible à chacun: se réjouir de la réalité dans la vie quotidienne (3,12; 8,15).

Les possibilités de vivre conformément à la sagesse ne dépendent pas non plus d'une conviction religieuse; notre auteur ne fait pas de la foi en Yahvé, Dieu d'Israël, une condition d'accès à la sagesse véritable. Il est symptomatique de cette pensée qu'il renonce strictement à l'utilisation du nom divin «Yahvé» de la tradition particulariste d'Israël et préfère parler de la «Divinité» (אלהים). Avec cette perspective interreligieuse et interculturelle, Qohéleth souligne encore son enracinement dans l'ancienne tradition sapientiale, selon ses critères les plus stricts. D'autres auteurs bibliques, par contre, ont con-

sciemment introduit des éléments spécifiquement yahvistes dans la tradition sapientiale, pour faire de cette dernière une forme d'expression de la religiosité particulariste de la foi en Yahvé. Cette tendance se manifeste dans les psaumes «sapientiaux» (p.ex., Ps 1 et 119), dans la rédaction du livre des Proverbes (p.ex., Prov 1,7: «la crainte de Yahvé est le principe du savoir») et surtout dans le livre du Siracide (p.ex., Sir 1,27: «La sagesse et l'instruction, c'est la crainte de Yahvé»).

L'orientation sapientiale défendue par Qohéleth est clairement différente; mais il n'est pas possible d'en déduire une attitude polémique à l'égard d'autres courants sapientiaux de l'époque. Pour expliquer le caractère particulier de ce petit ouvrage, il n'est pas nécessaire de recourir à une tendance de démarcation expresse; il suffit amplement de penser à la volonté de rester fidèle à l'authentique tradition sapientiale. On pourrait l'appeler «humaniste» (intéressée à tous les «fils de l'homme» [3,10]) et «universaliste» (aussi au plan religieux). Qohéleth renoue ainsi avec l'héritage millénaire de la sagesse. L'éventualité d'une protestation contre l'usurpation et l'utilisation sélective de la tradition sapientiale par certaines élites théologiques et économiques de son époque n'est pas exclue a priori, mais elle ne se manifeste jamais de manière explicite.

La sagesse traditionnelle et l'ancienne philosophie ont toujours montré un grand intérêt pour le fonctionnement de «l'ordre du monde». Notre auteur le partage; il n'est donc pas accidentel qu'il commence son ouvrage par une considération sur les cycles de la nature. L'importance donnée à l'observation et à la scientificité, mesurée aux normes de l'époque, devient ainsi manifeste. Cet intérêt pour «l'ordre du monde», pourtant, ne se réduisit jamais, ni pour la sagesse traditionnelle, ni pour Qohéleth, à un aspect purement descriptif et quasiment «objectif». Cet «ordre du monde» était plus un *postulat* qu'une évidence. On pouvait, par exemple, décrire le lever du soleil à l'est et son coucher à l'ouest; mais en supposant une «demeure» (מקום) pour le soleil, on dépassait ce qui était à observer et à décrire objectivement. La pensée antique, pourtant, ne pouvait pas imaginer un «ordre» du monde où chacun et chaque chose dans l'univers ne possède pas sa «demeure». Ainsi, on n'hésita pas à prolonger la description «objective» par des *postulats* (en postulant, p. ex., des «demeures») pour garantir une cohérence à cet «ordre du monde» dont on avait besoin.

La recherche sapientiale d'un «ordre du monde» ne concernait pas seulement l'univers dans sa dimension cosmologique, mais aussi le «petit» monde de la vie humaine propre à chacun. Là encore, pour les questions du fonctionnement biologique, social ou éthique, on pouvait se baser sur l'expérience et la description. Mais cette seule approche descriptive ne pouvait pas suffire à la pensée sapientiale: parler de l'«ordre du monde» exigeait d'y intégrer le

mal, le malheur et la mort – et surtout la réflexion sur les raisons de tous ces aspects pesants de la vie humaine. La sagesse traditionnelle les avait cherchées en restant essentiellement dans une pensée collectiviste (p. ex. «... qui punit l'iniquité des pères sur les enfants jusqu'à la troisième et à la quatrième génération»). Mais avec la naissance d'une vie plus individualisée, les anciennes réponses empreintes d'une pensée collectiviste ne suffisaient plus et n'étaient plus aussi largement acceptées qu'avant. Il fallut reconsidérer ces questions existentielles pour trouver des réponses adaptées aux nouvelles formes de vie.

Quant au courant de la sagesse critique qui se manifeste dans notre petit ouvrage, il ne cherche pas à éviter les questions. Mais son auteur distingue strictement entre les questions auxquelles la raison (ידע) peut répondre, et celles qui restent sans réponses «raisonnables». Ainsi, la mort, par exemple, n'est décrite que comme un simple fait qui, d'une manière inévitable, aura lieu vers la fin de la vie de l'homme (מִקְרֶה; 2,14b), mais la question de sa raison et celle de son *sens* ne sont pas abordées par la sagesse critique. Par là, un tout autre «ordre du monde» se dessine: un concept entièrement *dominé* par les critères de l'expérimentation et de l'observation. Tous les phénomènes qui ne peuvent être saisis par l'observation (ראה) et la raison (ידע), ne sont point dévalués dans leur signification, mais ils demandent une attitude autre: celle de la conviction, de l'engagement ou même de l'enthousiasme (שׁבח, 8,15).

L'ancien héritage de la sagesse traditionnelle se manifeste dans l'importance accordée à la question du *sens* de la vie dans l'ouvrage de Qohéleth. Mais le fait de *distinguer* plus clairement entre ce qui appartient à la raison (ידע) et ce qui est de l'ordre d'une conviction (שׁבח) annonce la naissance d'une pensée plus rationaliste et sceptique.

La réponse que donne l'auteur à la question du sens de la vie ne renonce pas seulement à la dimension de l'ancienne pensée collectiviste. Elle renonce aussi à toute tentative de recourir à un concept de l'histoire, de l'avenir ou d'un au-delà. Chacun, individuellement, est confronté à la question du sens et doit trouver la réponse dans le seul cadre des «jours de sa vie» (3,12a; 8,15). Le concept du «sens» de Qohéleth, qui invite à «manger, boire et se réjouir» (8,15), peut, bien entendu, s'inspirer d'une formule millénaire, mais il n'est pas exclu qu'en même temps, il exprime, de manière plus implicite qu'explicite, une démarcation par rapport à certains courants de l'époque. Selon Qohéleth, la vie devrait être différente de celle du bon «capitaliste» désireux surtout d'accumuler des «surplus» (יִתְרוֹן) pour les thésauriser, mais différente aussi de celle de l'ascète marquée par le renoncement et la privation choisie et héroïque. Qohéleth défend un concept de vie qui ne dédaigne pas la festivité, la réjouissance et la joie. Pour définir plus précisément la vision qu'il développe de la vie, on pourrait parler d'un équilibre (d'un «ordre» !) qui doit

exister entre les efforts investis (עמל) et la pleine jouissance de leurs résultats.

Partout, dans ses observations comme dans ses conclusions, Qohéleth n'est pas seulement marqué par un réalisme incorruptible, mais aussi par une attitude critique qui risque de peser lourdement dans l'appréciation de ses textes. Dans ses démarches argumentatives, en effet, il frôle régulièrement la négativité et le nihilisme, mais sans jamais s'y perdre. Aussi ne faut-il pas lire ses textes comme étant l'expression d'une résignation profonde qui ne saurait retenir de la vie qu'un minimum de sens et de joie. J'y reconnais, quant à moi, le document d'une joie de vivre qui trouve un sens à la vie humaine *malgré* tout. Le concept de Qohéleth invite à une attitude qui vit de la conviction que, *malgré* tout, le sens inhérent à la vie est plus important que son non-sens face à la mort.

La pensée de Qohéleth est caractérisée par une ambivalence qui dérange: la reprise de la tradition et sa mise en question, l'évidence des observations et leur relativisation, la négation et l'affirmation d'un message positif, etc. On peut parler d'une «dialectique» qui, dans le processus des différentes démarches argumentatives, a trouvé un équilibre extraordinairement subtil. Il est facile d'imaginer comment cette ambivalence a pu engendrer des interprétations unilatérales et grossières ainsi que des contradictions dues à la réinterprétation du texte par des disciples et rédacteurs. Sous sa forme actuelle, en effet, le livre est plein de contradictions qui ont toujours attiré la curiosité des exégètes. Mais il me semble capital de ne pas confondre ce que les disciples ont fait des textes de leur maître avec ce que Qohéleth le Sage a voulu exprimer lui-même.

Le nom même de «Qohéleth» est probablement concerné par la réinterprétation rédactionnelle. On le trouve, en effet, sous deux formes différentes: cinq fois sans article (1,1-2.12; 12,9-10) et deux fois avec article (7,27[1]; 12,8). La forme avec article fait penser à la fonction d'un «nom commun d'office»[2] et exclut celle d'un nom propre. Pour expliquer le rapport entre ces deux formes, on suppose habituellement comme primitive la fonction de titre ou d'épithète qui, avec le temps, se serait rapprochée d'une utilisation comme nom propre: «*le qohèlèth est devenu M. Qohèlèth*»[3]. L'éventualité d'un développement inverse, en revanche, n'est guère envisagée par les exégètes.

Ce procédé unilatéral des biblistes est essentiellement déterminé par le titre du livre (1,1) sous sa forme actuelle qui identifie «Qohéleth» avec «le fils de

---

1 Le texte massorétique lit קֹהֶלֶת combiné avec un parfait au *féminin* (אָמְרָה), mais il représente plutôt le résultat d'une séparation erronée des deux mots en comprenant le ה de l'article (הַקֹּהֶלֶת) comme la désinence féminine du mot qui précède.

2 DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* (1977), p.54.

3 *Ibid.*

David, roi à Jérusalem», donc avec Salomon. Par conséquent, ils considèrent «Qohéleth» comme un pseudonyme et font de tout son livre un pseudépigraphe[1]. Cependant, il y a, à mon avis, une faute méthodologique à supposer que cette description, manifestement valable pour la forme *finale* du livre, ait déjà été valable pour sa *première* version. Pour le dire de manière différente, les exégètes ne poursuivent presque pas la piste qui consiste à voir dans le nom de «Qohéleth» le véritable nom propre de l'auteur qui, plus tard seulement, aurait cédé la place à une figure plus ancienne et plus connue, Salomon en l'occurrence, pour devenir son «pseudonyme».

Or, rien ne s'oppose a priori à l'idée de considérer «Qohéleth» comme un nom propre[2]. Même sa forme qui, d'un point de vue grammatical, est au féminin (avec la désinence ת) ne présente aucun obstacle[3]. Je dirais même que la fonction de nom propre serait, en principe, la plus logique et devrait normalement être considérée en *premier* lieu par tout tenant de la thèse d'une unité littéraire indépendante. En effet, le titre «Paroles de Qohéleth» (דִּבְרֵי קֹהֶלֶת) rappelle une forme utilisée ailleurs pour des livrets sapientiaux[4]; et personne ne proposerait d'interpréter les noms en question autrement que comme de véritables noms propres.

L'hypothèse du «pseudonyme», en revanche, mène à de nombreuses difficultés. Si ce pseudonyme avait ultérieurement été attribué comme «titre d'honneur» à l'auteur réel du livre[5], on pourrait s'attendre à trouver dans l'ouvrage des indices concrets qui justifieraient le choix de ce titre précis. Mais rien de vraiment clair et évident ne s'y rencontre. Il faut, par exemple, noter que nulle part ailleurs dans le livre, la racine קהל n'apparaît sous une autre forme qui aurait pu inciter à forger le titre de «Qohéleth» ou qui l'aurait repris. La traduction grecque de la Septante a interprété ce nom à l'aide de son rapport étymologique avec la racine קהל (Εκκλησιαστης), Jérôme a repris la même compréhension («concionator»[6]), tandis que la Vulgate a repris le terme grec («Ecclesiastes»). Martin Luther, lui, a exprimé un rapport «ecclésiastique» en traduisant par «Der Prediger». Mais, au fond, rien dans le

1 DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* (1977), p.51.

2 Retrouver son patronyme n'est même pas exclu; cf. la suggestion ci-dessous, pp.503-504.

3 On peut mentionner des cas analogues, p.ex., le nom d'un certain Soféreth (Néh 7,57).

4 Prov 30,1: «Paroles d'Agour»; 31,1: «Paroles de Lemouël»; cf. aussi les titres des textes sapientiaux égyptiens (HELLMUT BRUNNER, *Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben*, Zürich – München: Artemis, 1988, p.75; au sujet de la forme littéraire des livres sapientaux, cf. surtout KENNETH A. KITCHEN, «Proverbs and Wisdom Books of the Ancient Near East: The Factual History of a Literary Form», dans: *TynB* 28 [1977], pp.69-114). Les textes sapientiaux les plus importants sont traduits en français par JEAN LÉVÊQUE, *Sagesses de l'Egypte ancienne* (Suppl. aux Cahiers Evangile, 46), Paris: Cerf, 1983.

5 EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.134.

6 Jérôme, *Commentarius in Ecclesiasten* (CChr.SL 72, 1959), p.250 (1.7).

livre de Qohéleth n'invite à supposer que son auteur ait vraiment eu la fonction de «convoquer l'assemblée» (קָהַל), et rien non plus ne le décrit dans la fonction d'un prédicateur. Les exégètes qui persistent à voir un rapport avec la racine קהל sont ainsi obligés de postuler un sens nuancé, élargi ou spécial de קהל pour «Qohéleth», sens qui s'éloigne cependant, plus ou moins nettement, de la signification première et habituelle de קהל. Au vu de tous ces problèmes, il n'est guère étonnant qu'aucune proposition ne puisse encore se réclamer d'une large acceptation[1].

Si l'on considère «Qohéleth» comme le nom propre que portait l'auteur du livre dans sa forme primitive, tous les efforts en vue d'établir un rapport entre le sens de la racine קהל du supposé «pseudonyme» d'un côté, et le contenu du livre ou l'activité de son auteur de l'autre, deviennent superflus. En revanche, il faudra alors décrire le processus qui a permis que le nom propre soit *finalement devenu* un pseudonyme. Il est évident qu'une telle description ne peut se faire sans présenter le processus rédactionnel qu'a vécu le livre de Qohéleth au cours de son histoire; la question doit donc être reportée à un autre moment de notre étude.

Pour terminer le premier parcours à travers le livre, et pour achever les remarques conclusives, nous osons formuler quelques idées au sujet de l'époque de notre auteur «Qohéleth» et de son milieu.

Nous avons vu que son hébreu est influencé par la langue araméenne[2] et que ses concepts sapientiaux trahissent une distance assez critique à l'égard de la sagesse traditionnelle. Ces deux phénomènes ne permettent guère de situer son texte à une époque antérieure à l'exil babylonien. Sur la datation post-exilique du livre, il n'y a d'ailleurs plus de discussion parmi les exégètes[3]. Ce *terminus ante quem non* peut être admis comme certain. Se pose alors la question de savoir jusqu'à quelle période on peut descendre dans cette époque post-exilique.

Aujourd'hui, une large majorité des exégètes soutient une datation au IIIe siècle[4] avançant surtout l'argument d'une influence grecque relevée dans le livre[5]. Nous n'avons aucunement l'intention de contester la justesse de cette observation; nous tenons toutefois à rappeler qu'elle a toujours pour base la forme *finale* du livre, tandis que nous

---

[1] Cf. le survol («glanage») d'OTTO KAISER, *ThR* 60 (1995), pp.10ss; réimpr. dans: OTTO KAISER, *Gottes und der Menschen Weisheit* (1998), pp.158ss: «Der Name Kohelet, die Art und der Ort seines Wirkens».

[2] Cf., p.ex., ci-dessus p.59 (avec note 4); p.89 (avec note 2).

[3] Cf., p.ex., la *TOB* dans son introduction au livre de Qohéleth, p.1637: «... à situer ce livre bien après le retour de l'Exil».

[4] Cf., p.ex., DIETHELM MICHEL, *Qohelet* (1988), p.114; OTTO KAISER, *ThR* 60 (1995), pp.17ss [*Weisheit*, 1998, pp.165ss]: «Der zeit- und sozialgeschichtliche Hintergrund».

[5] DIETHELM MICHEL, *op. cit.*, p.114: «Wenn in dem Buch griechischer Einfluß nachweisbar sein sollte [...], muß man wohl in das 3.Jahrhundert v.Chr. hinuntergehen..».

nous limitons ici à sa couche la plus ancienne, celle que nous avons attribuée à un auteur du nom de «Qohéleth». C'est donc pour cette seule forme primitive du livre qu'il nous faut maintenant reprendre la question de la datation et donc celle d'une influence grecque.

Il est indéniable que certains aspects de la couche primitive de cette péricope nous ont amenés à poser la question d'un éventuel rapport avec des thèmes comparables, attestés dans la littérature grecque. Mais jamais l'idée d'une dépendance n'a pu s'imposer; elle s'est plutôt avérée improbable. Car il ne suffit pas de comparer, p.ex., la mention du soleil, des vents et des fleuves (1,5-7) aux éléments primordiaux de la tradition grecque (feu, air, eau)[1]; cette thématique est, en effet, si largement répandue que l'on pourrait tout aussi bien tenter d'établir des liens avec la tradition sumérienne (mésopotamienne) ou égyptienne. Une comparaison plus nuancée s'impose donc. Le texte de Qohéleth ne laisse apparaître aucune hiérarchisation notable entre ces «éléments primordiaux», tandis que la philosophie pré-socratique prend toujours garde de ne retenir qu'un *seul* élément comme origine et principe de tout l'univers. À cet égard, l'utilisation de la thématique dans l'argumentation de Qohéleth atteste plutôt une forme *antérieure* à celle de la philosophie de Thalès, d'Anaximène ou d'Héraclite. Qohéleth ne s'intéresse aucunement à la question de l'origine de l'univers, mais il se sert des «éléments primordiaux» pour illustrer son thème principal, à savoir le rythme régulier, composé de mouvement et de repos. À ce sujet, il serait également trop superficiel de supposer une influence de la pensée d'Héraclite en se basant sur la notion de flux (πάντα ῥεῖ). Contrairement à Héraclite, en effet, Qohéleth n'isole pas l'aspect de la «mobilité» pour en faire le principe de l'être, mais son concept de l'univers et de l'ordre suppose toujours le second mouvement qui est celui du retour au repos (à la «demeure»)[2]. En vertu de ce qui précède, il me semble difficile d'affirmer que ce texte de Qohéleth ait été influencé par la pensée d'Héraclite. Sous l'angle phénoménologique, le concept de Qohéleth s'avère plutôt *antérieur* au système d'Héraclite. Il est plus probable qu'à l'inverse, la notion de flux chez Héraclite révèle l'influence d'une tradition orientale[3], que l'on peut imaginer proche de ce que l'on trouve chez Qohéleth, mais que le philosophe grec aurait développée sans l'élément complémentaire du repos.

D'autres aspects du livre primitif de notre auteur Qohéleth, qui évoquent des concepts attestés par la philosophie grecque, font plutôt penser à des développements *parallèles* suscités par une commune orientation critique et sceptique[4], mais n'impliquent pas de dépendance, quelle qu'elle soit.

Rien ne nous oblige à situer la forme primitive du livre de Qohéleth à l'époque hellénistique, car aucune trace d'une influence grecque n'y peut être

[1] Cf., ci-dessus, p.92.

[2] Ce concept du «retour à la demeure» ne se laisse pas harmoniser à la légère avec la pensée d'Héraclite: «on ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve» (λέγει ὡς δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης; GEOFFREY STEPHEN KIRK – JOHN EARLE RAVEN – MALCOLM SCHOFIELD, *Les philosophes présocratiques – une histoire critique avec un choix de textes* [Vestigia 16], Fribourg [Suisse]: Éditions universitaires; Paris: Éditions du Cerf, 1995, p.208). La mention du mot «fleuve» ne suffit pas à établir une comparaison avec Qoh 1,7. Qohéleth aurait plutôt dit le contraire de ce qui est exprimé dans la sentence d'Héraclite: c'est toujours la *même* eau qui descend des montagnes pour aller vers la mer et pour retourner vers sa demeure, c'est toujours dans la *même* eau que l'on se baigne.

[3] Cf. son (légendaire) contact épistolaire avec le roi de Perse: Diogène Laërce IX,13-14 (HERBERT STRAINGE LONG, *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*, Oxford: University Press, 1964, pp.442-443).

[4] Cf., ci-dessus, p.75.

décelée de manière évidente. Le petit ouvrage que nous avons reconstitué atteste simplement la tradition *orientale* de la sagesse dans laquelle elle s'intégre même pleinement. L'attitude critique de son auteur ne contredit pas cet enracinement spirituel; elle est caractéristique d'une phase tardive de la tradition sapientiale au Proche-Orient ancien. Toutes ces considérations suggèrent une datation du livret de Qohéleth le Sage à l'époque perse (538-333).

L'empire que se sont construit les rois perses n'était, certes, pas le premier qu'ait vu l'histoire du Proche-Orient, mais son remarquable esprit de tolérance et d'ouverture favorisa, comme jamais auparavant, la circulation des biens, des personnes et des idées[1].

Dans ce milieu, la littérature sapientiale a également trouvé une large diffusion, et même probablement une vulgarisation. Un bon exemple en est la tradition d'Ahiqar[2] dont le noyau est constitué par une collection de proverbes qui, du point de vue linguistique, datent du VIIIe ou VIIe siècle[3]. Son cadre narratif présente l'histoire (fictive ?) d'un sage du nom d'Ahiqar, conseiller des rois assyriens Sennachérib (704-681) et Asarhaddon (681-669). Quant à la fixation par écrit de cette «Histoire et Sagesse d'Ahiqar», il faut la situer au VIe siècle[4], et ses plus anciens témoins scripturaires datent du Ve siècle av. J.-C.[5]. Il s'agit des papyrus découverts, en 1906, sur l'île d'Éléphantine, tout au sud de l'Égypte. La tradition d'Ahiqar a vécu une diffusion extraordinairement large, puisqu'on en a même retrouvé des allusions dans les fables d'Ésope ainsi que dans la *Vita Aesopi*. Sans vouloir ici approfondir les questions en rapport avec cette «Histoire et Sagesse d'Ahiqar», on peut retenir trois aspects qui rendent cette œuvre particulièrement intéressante pour une comparaison avec le livre de Qohéleth: a) il s'agit d'un texte *sapiential*; b) son plus ancien manuscrit date de l'époque *perse*; c) sa diffusion *géographique* est remarquable et semble indiquer un intérêt assez large pour ce type de littérature.

Un autre indice qui suggère une datation du livret de Qohéleth à la période perse est le terme יִתְרוֹן («surplus») qui occupe une place centrale dans l'argumentation de notre sage. En effet, ce terme, avec tout ce qu'il évoque, fait

---

[1] Allusion au titre de l'ouvrage de DOMINIQUE CHARPIN et FRANCIS JOANNÈS (éds), *La circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien* (Actes de la XXXVIIIe Rencontre Assyriologique Internationale, Paris, 8-10 juillet 1991), Paris: Ed. Recherche sur les civilisations, 1992.

[2] Cf. maintenant l'édition de BEZALEL PORTEN et ADA YARDENI, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypte* (TADAE), vol. III: Literature, Accounts, Lists, Winona Lake: Eisenbrauns, 1993, pp.22-53. Une traduction française se trouve dans: PIERRE GRELOT, *Documents araméens d'Égypte. Introduction, traduction, présentation* (Littératures anciennes du Proche-Orient, vol.5), Paris: Cerf, 1972, pp.427-452. Pour la discussion récente cf. surtout INGO KOTTSIEPER, *Die Sprache der Aḥiqarsprüche* (BZAW 194), Berlin – New York: de Gruyter, 1990; cf. aussi sa traduction dans: Günter Burkard (et alii), *Weisheitstexte* II (TUAT III/2), Gütersloh: Gerd Mohn, 1991, pp.324-347.

[3] Cf. INGO KOTTSIEPER, *Die Sprache der Aḥiqarsprüche*, p.241.

[4] Cf. INGO KOTTSIEPER, TUAT III/2, p.323: «...frühestens an das 6.Jh. v.Chr. als Zeitraum für die Verschriftung der Quellen zu denken» et «wohl kaum nach 500 v.Chr. entstanden».

[5] INGO KOTTSIEPER, *op.cit.*, p.321; BEZALEL PORTEN / ADA YARDENI, *op. cit.*, p.23 («Second Half of 5th Century B.C.E.»).

penser au système économique développé à l'époque perse par le gouvernement central. L'institutionnalisation d'une économie monétaire favorisant la libre circulation de l'argent[1] permit aux économistes de la cour de mieux calculer le rendement (le «surplus») des différentes satrapies. Toutes les personnes ouvertes à cette nouvelle pratique purent également évaluer leur propre activité professionnelle en fonction du «gain» acquis. L'économie, devenue internationale, créant ainsi une nouvelle interdépendance, domina dès lors de larges secteurs de la vie et de la pensée. Qohéleth reprit hardiment ce terme de יִתְרוֹן, tiré du domaine de l'économie, pour l'appliquer à la question du «rendement» de la vie.

Dans sa forme primitive, le petit ouvrage de Qohéleth est trop bref pour nous permettre de préciser avec justesse les décennies de sa rédaction. En admettant cependant l'influence de la pensée «économiste» développée par le gouvernement central perse, on exclura les premières décennies de la domination perse sur la Syrie-Palestine, et pensera plutôt à la phase ultérieure de sa stabilisation. Dès la consolidation du pouvoir de Darius, à partir de 520 environ, commença une longue période marquée par une stabilité impressionnante qui perdura jusqu'à la fin du Ve siècle[2].

La prospérité de cette époque fut aussi particulièrement favorable au développement de la science, de la philosophie et de la littérature. Qohéleth le Sage fit partie de ceux qui, au cours du Ve siècle, ne misèrent plus sur de grands projets nationaux ou messianiques de libération. Il chercha, avant tout, à donner un sens à la «petite» vie quotidienne et individuelle. Quant à son «milieu», ou son appartenance à une «école», il est extrêmement difficile de s'en faire une idée plus précise. Les épilogues du livre comprennent bien quelques indications sur l'activité de Qohéleth, mais il faudrait d'abord étudier si on peut les considérer comme des informations originales sur ce maître de sagesse, ou si la distance historique (et rédactionnelle) qui les sépare de Qohéleth est déjà trop grande pour garantir encore un souvenir authentique.

---

1 HANS G. KIPPENBERG, *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa. Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung* (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, vol.14), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, pp.49sq. («Die Ausbreitung des Münzgeldes»), p.55 («Zwang, ein Surplus zu erzeugen»), p.77 («die persische Steuerpolitik institutionalisierte die Geldzirkulation sowie den Verkauf von Surplus»), etc.

2 Cf. aussi les considérations de JAMES L. KUGEL («Qohelet and Money», dans: *CBQ* 51 [1989], pp.45ss; cf. p.49: «somewhere in the fifth century») et celles de CHOON-LEONG SEOW («Linguistic Evidence», dans: *JBL* 115 [1996], pp.643-666; «The Socioeconomic Context», dans: *PSB* 17 [1996], pp.168-195; *Ecclesiastes* [1997], p.21). Cf. encore JON L. BERQUIST, *Judaism in Persia's Shadow. A Social and Historical Approach*, Minneapolis: Fortress Press, 1995, p.206: «late Persian setting».

Le «Disciple» (première relecture)

Le livret de «Qohéleth le Sage» que nous venons de discuter et d'interpréter est une reconstruction. Il faut bien le souligner. La plausibilité de cette reconstruction dépendra entre autre de la description du chemin rédactionnel qui conduit de cette première version (hypothétique) du texte à sa forme finale et canonique. Il nous faut donc maintenant poursuivre nos études sur ce livre biblique pour découvrir les remaniements successifs du livret de «Qohéleth le Sage».

Nous partons de l'hypothèse de travail que le premier rédacteur (appelons-le le Disciple) ne s'est pas borné à de petites annotations occasionnelles, des «gloses», mais qu'il a retravaillé le livret de son maître de manière décisive, guidé par un concept théologique particulier. Tout en gardant et transmettant les paroles de son maître, le Disciple les aurait réactualisées en y ajoutant quelques remarques. Ce travail serait donc une «relecture». Dans ce qui suit, nous mettrons cette thèse d'une relecture[1] à l'épreuve du texte. Explique-t-elle mieux les difficultés du livre de Qohéleth que la supposition d'une œuvre homogène rédigée par un seul auteur ?

Pour mettre en évidence la manière selon laquelle le Disciple a remanié l'héritage de son maître, il m'a semblé judicieux de commencer par la partie centrale du livre de «Qohéleth le Sage», c'est-à-dire par ses trois démarches argumentatives. Une des questions qui guidera nos recherches est de savoir si le Disciple a reconnu et respecté la structure du texte transmis, ou s'il lui a donné une forme différente qui lui aurait semblé mieux adaptée à son propre concept de pensée.

*La première démarche: Qoh *1,14 – 2,3.11*

Nous renouons avec le texte de «Qohéleth le Sage» dont la première démarche argumentative comprend les éléments suivants[2]: 1,14a (premier pa-

---

[1] Cf., ci-dessus, p.32 avec les notes 1 et 2.
[2] Pour les détails cf. les explications dans la partie sur «Qohéleth le Sage» (pp.43-51).

lier); 1,17aα (second palier); 1,17bα.18 (troisième palier). Dans ce qui suit, nous comparerons ce texte et son intention aux commentaires ajoutés par le Disciple.

Concernant le premier palier (**v.14**), le disciple et interprète de Qohéleth partage assurément l'importance donnée à l'observation (ראה), car il reprend la formulation du v.14a («J'ai observé tout ce qui se passe sur la terre») sans modification aucune. Après cette évocation de l'observation, par contre, le texte passe immédiatement à une conclusion signalée par l'introduction וְהִנֵּה («et voici»; v.14b). Si c'est le Disciple qui s'y exprime, il nous faut constater qu'il semble pressé d'annoncer sa propre conclusion: il ne l'introduit pas à l'endroit suggéré par la structure argumentative de son maître (donc au troisième palier), mais aussitôt après la mention du terme-clé de ראה[1]. Selon lui, l'observation de la réalité dont a parlé son maître ne permet qu'une conclusion: «Tout n'est que fumée et poursuite du vent».

Le premier mot de cette conclusion (הַכֹּל, «le tout») se veut sans doute une reprise de l'expression «...כָּל־הַמַּעֲשִׂים» («toutes les œuvres...») choisie par Qohéleth le Sage (v.14a); à l'aide d'un terme aussi général et abstrait que possible, le disciple tient à embrasser tous les phénomènes particuliers de la réalité[2]. Sous cette forme grammaticale précise, le mot הַכֹּל se trouve 23 fois dans le livre biblique de Qohéleth[3]; cela représente une accumulation qui n'a d'équivalent dans aucun autre livre de l'Ancien Testament. Nulle part pourtant, le terme n'a pu être retenu pour le texte primitif de Qohéleth le Sage; il représente donc plutôt une particularité du remaniement rédactionnel et de sa tendance à la généralisation.

Le Disciple met toute la réalité sous le signe de הֶבֶל[4]. הַכֹּל הֶבֶל («tout est vanité») est comme un leitmotiv que l'on retrouve, sous cette forme précise, pas moins de six fois dans le livre de Qohéleth[5], sans parler des nombreuses variations avec leurs petites modifications grammaticales.

Pour préciser les associations d'idées évoquées par le terme הֶבֶל et pour les renforcer, l'expression הַכֹּל הֶבֶל est suivie d'une deuxième expression: רְעוּת רוּחַ. Le substantif רוּחַ («vent») ne pose guère de problèmes. Il représente un parallèle adéquat à הֶבֶל («souffle»), car lui aussi désigne un phénomène qui, bien que réel et sensible, reste insaisissable et éphémère. La spécificité de

---

1 Cf. mes remarques préalables ci-dessus, p.35.

2 Cf. DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* (1977), p.91: «L'article n'indique pas l'ensemble pris comme une unité ("le tout") mais chaque chose considérée seule ou avec le reste».

3 Nous l'avons déjà rencontré dans le texte de 3,11 considéré également comme rédactionnel (cf., ci-dessus, p.60); voici la liste complète des 23 occurrences: Qoh 1,2.14; 2,11.16.17; 3,1.11.19 (2 fois). 20 (trois fois); 5,8; 6,6; 7,15; 9,1.2 (2 fois).3; 10,3; 11,5; 12,8.13.

4 Cf. les premières remarques (statistiques) ci-dessus, p.34 (avec les notes 6 et 7).

5 Qoh 1,2.14; 2,11.17; 3,19; 12,8.

l'expression, cependant, est due à l'autre substantif (רְעוּת), uniquement attesté dans le livre de Qohéleth et dont l'explication étymologique est assez discutée. La meilleure sans doute fait dériver ce nom רְעוּת de la racine רעה («paître»), dans la mesure où Osée, déjà, utilise l'expression «paître le vent» (Os 12,2: en parallèle avec «poursuivre le vent d'est») pour dénoncer le caractère illusoire et inutile de la politique d'alliance poursuivie en Israël à son époque. De manière comparable, Prov 27,16 rappelle l'impossibilité de «retenir» («cacher», «conserver») le «vent» (cf. Ex 2,2.3: la mère de Moïse a «retenu/caché» son nouveau-né). En partant de la racine רעה («paître»), le substantif רְעוּת (avec l'afformante du nom abstrait) désigne d'abord, dans toutes les langues sémitiques, l'activité des bergers qui font paître des animaux domestiques; mais déjà à l'époque babylonienne, les rois de la Mésopotamie ont adopté cette terminologie (akk.: re'ûtu[1]) pour en faire un élément de l'idéologie royale (cf. aussi 2Sam 5,2; 7,7 etc.). «Paître» devint ainsi l'équivalent de «dominer»/«régner».

Ce sens de «paître»/«dominer», exprimé dans le texte d'Osée (12,2), est également à l'origine de la tournure רְעוּת רוּחַ dans le livre de Qohéleth. En recourant à un autre verbe (שׁלט, «dominer»), Qoh 8,8 dit la même chose: «L'homme n'est pas maître du vent (רוּחַ) pour pouvoir le retenir». En ce sens, la tournure «pâturage du vent»[2] (רְעוּת רוּחַ; 1,14) exprime la futilité et l'inutilité de tous les efforts investis sur la terre: finalement, nous nous retrouverons les mains nues, et le but envisagé restera plus loin que jamais.

Le sens figuré de l'expression était bien garanti par le parallélisme avec הֶבֶל («vanité»), mais sa signification concrète, «pâturage», s'est perdue ou affaiblie au cours du temps. Dans la mesure où la langue hébraïque a subi l'influence de l'araméen, on commença par expliquer ce substantif abstrait רְעוּת en le mettant en rapport avec le verbe araméen de la même consonance (רעה), mais porteur d'une signification différente («avoir plaisir», «désirer», «penser»). Cette autre orientation se manifeste clairement dans la traduction grecque du livre de Qohéleth (προαίρεσις πνεύματος: «choix du vent»), qui ainsi ne souligne plus l'inefficacité de l'*activité* des hommes, mais la vanité de leurs *désirs*. Il n'est pas sûr que le disciple de Qohéleth ait déjà entendu cette connotation «désir» liée au verbe d'origine araméenne, mais cette association d'idée a très probablement été retenue par un rédacteur ultérieur. C'est du moins ce que suggère son choix du terme רַעְיוֹן. Ce substantif de la même racine que רְעוּת exprime en effet une notion plus abstraite (encore soulignée par la combinaison, en 2,22, avec לֵב «cœur») que le terme imagé de «pâturage».

Toute activité est mise sous le signe de l'inutilité; tous les efforts investis par l'homme restent sans résultat durable et valable (הַכֹּל הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ). Le maître, Qohéleth le Sage, n'aurait sans doute pas contredit cette affirmation de son disciple, car lui-même était arrivé à la conclusion que toute acquisition d'un «surplus» (יִתְרוֹן) est, en fin de compte, illusoire et passagère. À cette dif-

[1] Cf. GERHARD WALLIS, art. «רָעָה *rā'āh*», dans: *ThWAT* VII (1993), coll.570-571.
[2] DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* (1977), pp.10, 160, etc.

férence près toutefois que lui, le maître, avait conduit ses auditeurs, ou lecteurs, de façon progressive au résultat de ses considérations (surtout dans sa troisième démarche, Qoh 3,9-12), tandis que son disciple et interprète introduit son résultat final (הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ) dans la première ligne (1,14b) pour le répéter ensuite, de manière stéréotypée, à plusieurs reprises (2,11.17.26; 4,4; 6,9). Il lui semble donc visiblement plus important d'accentuer clairement son thème central que de garder le procédé didactique de l'argumentation sapientiale, propre à son maître.

À première vue, on peut considérer le v.15 comme une explication du verset précédent[1]; mais le rapport entre ces deux versets n'est pas aussi harmonieux que cette supposition pourrait le laisser entendre. Norbert Lohfink a mis le doigt sur la différence qu'il faut noter pour la thématique respective des deux versets: le v.15 ne poursuit plus le thème de la «futilité» de l'activité humaine (v.14b: הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ), mais celui de la «Unverfügbarkeit», c'est à dire celui de l'impuissance de l'homme face à certains phénomènes qu'il ne peut absolument pas changer[2]. Le v.15 ne peut donc guère assumer la tâche d'«expliquer» la formule générale du v.14b. Je verrais sa fonction différemment: un rédacteur qui développera le thème de la «Unverfügbarkeit» (non-maîtrise) plus en détail à partir de 2,14, a voulu faire en sorte qu'une allusion au moins se trouve déjà dans la première démarche argumentative du livre.

Nous retenons donc que la mention de l'«observation» (Qohéleth le Sage: «j'ai vu» [v.14a]) a suscité, en deux phases différentes, la formulation d'une conclusion générale: d'abord celle du Disciple (thème: la futilité de l'activité humaine [v.14b]) et plus tard celle d'un rédacteur ultérieur (thème: la «Unverfügbarkeit» des données déterminées par Dieu [v.15; cf. 7,13]).

L'image que le Disciple a de son maître Qohéleth le Sage est davantage celle d'un penseur que celle d'un enseignant; car, après avoir indiqué le thème central, il laisse Qohéleth s'exprimer comme dans une réflexion intérieure, rendue en hébreu par le dialogue avec son cœur (**v.16aα**: דִּבַּרְתִּי אֲנִי עִם־לִבִּי לֵאמֹר). Ainsi le Disciple présente son maître à qui il fait dire (**v.16aβ**): «J'ai accumulé bien plus de sagesse que tous les hommes avant moi».

Le pronom אֲנִי au début de la citation du monologue (v.16aβ) est assez problématique, puisque, dans le livre de Qohéleth, il se trouve habituellement *après* une forme verbale à la 1re personne (cf. p.ex. le début du v.16!). Par ailleurs, le manuscrit de la Geniza du Caire (ℭ) ne l'atteste pas. La particule הִנֵּה qui suit n'ayant aucune fonction spécifique dans le contexte, on peut la considérer comme une particularité stylistique du Disciple qui a d'ailleurs introduit son thème principal (v.14b) par la même interjection הִנֵּה.

Deux verbes au parfait (הִגְדַּלְתִּי וְהוֹסַפְתִּי) suivent cette introduction en forme de pléonasme. Si ce passage a suscité des discussions dans la littérature exégétique, ce n'est pas en raison de la juxtaposition des deux verbes, car «Qohéleth aime à joindre les mots par paires, et en particulier les verbes»[3]; mais à cause du fait que la construction du verbe גדל au hif'il avec l'objet חָכְמָה est inhabituelle, sinon problématique[4]. Les ver-

---

1 Cf., p.ex., EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.252.
2 NORBERT LOHFINK, *Kohelet* (Die Neue Echter Bibel), Stuttgart 1980, p.25.
3 EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.253.
4 Cf. RUDOLF MOSIS, art. «גדל», dans: *ThWAT* I (1973), col.942: «... weniger einen transitiven als eher einen medialen Charakter»: «sich selbst in seinem Reden [...] als groß erweisen».

sions attestent une forme au sens intransitif (p.ex., LXX: ἐμεγαλύνθην; Vulgate: magnus effectus sum), et on peut se demander si elles n'ont pas lu un qal comme dans 2,9. La solution la plus probable me semble être de garder le texte massorétique tel quel, malgré sa forme peu satisfaisante, et de le considérer comme le résultat d'un élargissement ultérieur dont le but aurait été d'introduire le verbe גדל (cf. 2,4: הִגְדַּלְתִּי; 2,9: וְגָדַלְתִּי) dès le premier discours en «je». L'accentuation de la «grandeur» ferait alors partie du programme rédactionnel d'identifier Qohéleth avec le roi Salomon (cf. 1,12; 2,4ss; etc.). L'expression יסף חָכְמָה, en revanche, semble bien enracinée dans le langage sapiential (cf. 1Rois 10,7).

L'identification avec Salomon s'exprime aussi dans l'ajout עַל־יְרוּשָׁלָם qui n'est pas non plus sans problème. Premièrement, la préposition עַל est plutôt difficile dans cette tournure qui représente probablement une forme contractée de l'expression pleine עַל־יִשְׂרָאֵל בִּירוּשָׁלָם de 1,12 (cf. 2,7.9: בִּירוּשָׁלָם; les versions semblent avoir lu aussi pour 1,16 un texte avec la préposition ב). Deuxièmement, le rédacteur n'a pas remarqué qu'avec cet ajout au v.16, il avait créé un anachronisme: le verset, dans sa formulation élargie, peut se référer à de nombreux rois d'Israël à Jérusalem avant Salomon. *Sans* cette identification royale et historicisante, la parole que le Disciple a mise dans la bouche de son maître «Qohéleth» ne pose plus aucun problème à la compréhension.

Pour le Disciple, Qohéleth mérite le titre de «Sage» comme personne d'autre[1]. Il le situe, certes, dans la lignée de tous les sages qui étaient avant lui (כָּל־אֲשֶׁר־הָיָה לְפָנַי), mais en prenant soin de signaler que Qohéleth les dépasse (עַל) largement. Il est «le Sage» par excellence, il a possédé, sans pareil, sagesse et science (**v.16b**). Au niveau du vocabulaire, cet éloge n'a rien d'original, puisque le disciple se sert des mots trouvés dans le texte de son maître: les deux verbes יסף («augmenter», «accumuler») et רבה («multiplier», «faire grandir») reprennent, par anticipation, les termes-clefs de la conclusion de son maître (v.18: רֹב et יוֹסִיף), où les deux substantifs חָכְמָה et דַּעַת sont également attestés. Cette anticipation diminue l'effet de surprise de la conclusion (du «troisième palier»), conçue par Qohéleth le Sage comme pointe de l'argumentation sapientiale. Sa sentence du v.18, formulée comme une conclusion universellement valable, trouve maintenant dans l'interprétation du Disciple (v.16aβ et v.16b) une application personnalisée: le Disciple considère l'accumulation de la sagesse évoquée par son maître (v.18: רֹב חָכְמָה et יוֹסִיף דַּעַת) comme parfaitement réalisée dans l'existence de Qohéleth le Sage.

Notons encore que l'expression לִבִּי רָאָה («mon cœur a vu», v.16b) ne respecte plus la distinction établie par Qohéleth entre l'observation (רָאָה) et la compréhension (לִבִּי), mais les deux actes sont ici condensés en une seule tournure qui permet d'effectuer le passage du premier palier (v.14a: רָאִיתִי) au second (v.17aα: וָאֶתְּנָה לִבִּי) et de retrouver, après l'insertion rédactionnelle (v.16), le texte original (v.17).

---

[1] DAVID MCLAIN CARR (*From D to Q* [1991], p.140) y reconnaît une «incomparability formula» qu'il rapproche de celle de 1Chr 29,25bβ pour pouvoir développer sa thèse que «Qoh 1:12-2:26* is an "anti-Gibeon story."» (p.142); mais la proximité des deux textes est loin d'être évidente, comme l'auteur doit d'ailleurs le concéder lui-même (p.141).

Outre ces insertions plus développées (v.14b et 16), le disciple et interprète élargit encore la formulation du second palier (**v.17aβ**): la mention de חָכְמָה l'incite à ajouter le terme parallèle דַּעַת pour obtenir la même paire qu'au v.16b. En plus, il y joint un deuxième couple qui lui est opposé au niveau du sens: הוֹלֵלוֹת וְשִׂכְלוּת («sottise et déraison»). Cette adjonction change légèrement l'orientation du texte: alors que Qohéleth le Sage concentrait sa première démarche sur la seule question de la sagesse et du sens, son disciple accentue la mise en opposition de la «sagesse» et de la «déraison». Cela constitue une fois encore une anticipation, car Qohéleth lui-même a réservé cette opposition-là à sa deuxième démarche (2,12-16). Ce n'est donc pas l'opinion du maître, mais le processus de son argumentation qui est altéré par le disciple. Ce dernier ne voit que le *résultat* de ses réflexions et tient à l'introduire aussi tôt que possible, tandis que pour le maître, le résultat n'est que la dernière étape d'un *chemin argumentatif* qu'il veut parcourir avec son interlocuteur.

La première démarche argumentative proposée par Qohéleth le Sage se terminait par la conclusion en 1,18, et le Disciple la reprend sans aucune modification. Pour l'ensemble de ce petit passage de 1,14-18, on peut résumer la manière de remanier du Disciple, en disant qu'il a d'abord travaillé comme *rédacteur,* en insérant de petites remarques explicatives. Ensuite, pourtant, il est devenu *auteur* en ajoutant tout un passage (à partir de **2,1**[1]). Il n'est guère surprenant de noter que dans ce dernier, la différence dans la pensée soit plus marquée.

Le Disciple introduit son propre texte par une formule de réflexion intérieure qui est comparable à celle de 1,16, mais dans laquelle le verbe דבר est remplacé par אמר. Le thème qu'il annonce pour sa réflexion (v.1aβ) n'est autre que celui qui constitue le résultat final et positif de son maître: שִׂמְחָה («joie»; cf. 3,12 et 8,15). Nous constatons ainsi une deuxième fois la pratique d'anticipation: le *point final* d'un chemin argumentatif parcouru par Qohéleth le Sage est maintenant pris pour *point de départ* d'une reconsidération critique (נסה: «essayer», «mettre à l'épreuve»). Qohéleth le Sage avait réservé, d'une manière expresse et affirmative, le qualificatif טוֹב («bon»; 3,12 et 8,15) à la «joie»; son disciple récupère ce même adjectif, mais au lieu de s'en servir au sens affirmatif, il l'utilise pour indiquer le domaine de sa recherche critique: «pour voir ce que vaut le bonheur».

Habituellement, l'expression ראה בְטוֹב est rendue par «goûter au bonheur» (TOB), «goûter le bonheur» (Segond) etc. Une telle traduction considère le sens de l'expression de 2,1 comme identique à celle de 2,24; 3,13; 5,17 et 6,6 (ראה טוֹב) en n'attribuant

---

[1] Ce rapport étroit entre la reprise rédactionnelle (1,14-18) et la nouvelle formulation (2,1sq.), propre au Disciple, est malheureusement détruit par la division en chapitres. Celle-ci, élaborée par des auteurs chrétiens, ne remonte qu'au Moyen Âge. Les massorètes, par contre, n'ont proposé aucune division à cet endroit (ils n'ont noté ni une *petucha*, ni une *setuma*).

ainsi aucune importance à la préposition ב qui distingue pourtant les deux tournures. C'est là un nivellement fort douteux, dans la mesure où un verbe de perception combiné avec la préposition ב présuppose un regard très intéressé et concentré (cf. «inspecter» au sens d'«examiner» et «scruter»)[1]. Ce sens s'impose d'ailleurs également en raison du parallélisme avec le verbe נסה («essayer», «mettre à l'épreuve») qui précède. La deuxième phrase parallèle a pour fonction de généraliser le thème de la «joie», repris de la tradition, en soumettant *tout* ce qui est considéré comme «bon» ou «bonheur» (טוֹב) à une vérification critique.

Après avoir indiqué le domaine de sa reconsidération, le Disciple passe directement à la formulation du résultat qu'il introduit, comme lors de sa première intervention dans le texte (1,14b), à l'aide de l'expression וְהִנֵּה («et voici»). Le גַּם («aussi», «encore») renforce le rapport qui existe avec ce qui précède: «cela aussi n'est que fumée». Cette conclusion est plutôt décevante, car le Disciple n'y fait rien d'autre que répéter son terme central de הֶבֶל.

Le maître n'aurait probablement pas contredit son disciple quand celui-ci va jusqu'à considérer la joie comme passagère et éphémère (comparable au «souffle» [הֶבֶל]). Le problème est toutefois que le disciple emploie le terme הֶבֶל non pas comme la description *neutre* de ce qui est soumis à la temporalité, mais qu'il le charge de connotations fortement négatives, de sorte que son application au domaine de la «joie» détruit finalement tout l'aspect positif du concept soigneusement élaboré par Qohéleth le Sage. Etant donné qu'ainsi le disciple inscrit même la perspective positive du maître dans la «vanité», on ne peut plus rien attendre de positif dans ses considérations. La suite de son interprétation, d'ailleurs, le confirmera. Elle n'apportera pas de progrès argumentatif. Tout est déjà dit: absolument tout est «vanité». La négativité, si souvent frôlée par Qohéleth le Sage, s'impose maintenant comme la seule attitude raisonnable.

Après le v.1b qui porte déjà la marque d'une conclusion, le v.2 (avec sa reprise en אָמַרְתִּי) donne l'impression d'un ajout rédactionnel. Il a pour fonction de préciser le jugement radicalement négatif sur la joie et le bonheur, en en restreignant le domaine d'application. Avec cette adjonction, le verdict ne concerne plus que le «rire» de l'*«insensé»* (הלל; cf. 1,17) et la «joie» sous le seul aspect de ne rien *produire* (עשׂה) de valable ni de durable. Cette remarque rédactionnelle et explicative, tout comme l'ajout de 1,15, s'est peut-être inspirée d'une sentence sapientiale (cf. Prov 14,13 où שְׂחוֹק et שִׂמְחָה sont mentionnés dans la même suite et d'une manière comparablement critique). Limiter le jugement négatif sur le bonheur à la joie permet de garder la validité du jugement positif de 8,15. Dans ce verset 2,2, je reconnais donc la main d'un rédacteur ultérieur qui a voulu atténuer les contradictions les plus éclatantes du livre et revaloriser une vue qui tolérerait aussi des affirmations positives.

Après avoir indiqué le thème de sa relecture (v.1a) et son résultat (v.1b), le Disciple décrit, dans le **v.3**, le procédé selon lequel Qohéleth aurait soumis la joie à une épreuve critique (תַּרְתִּי בְלִבִּי; «j'ai exploré par une investigation in-

---

[1] Cf. ERNST JENNI, *Die Präposition Beth* (1992), pp.247-248 (§2621).

tellectuelle»[1]). Le Disciple pense à une expérimentation qui veut tester si l'augmentation de la consommation d'alcool produit parallèlement une intensification de la joie. Ce procédé part de l'expérience millénaire que «le vin remplit de joie (שׂמח) les dieux et les hommes» (Jg 9,13). Pour que cette recherche expérimentale garde sa valeur «scientifique», le Disciple se voit pourtant obligé de souligner que l'expérimentation était organisée de manière à ce que l'effet défavorable de l'alcool ne touche que la «chair» (בָּשָׂר), tandis que l'esprit (לֵב) gardait le contrôle (נהג: «conduire»[2]) sans être atteint (אָחֻז: «pris») par la «folie» alcoolique.

Notre interprétation considère donc les deux éléments du v.3bα comme parallèles, décrivant l'état de la raison (לִבִּי) lors de l'expérimentation («sagesse» et «non folie»). Cette interprétaton suppose une légère modification du texte massorétique: וְלֹא אָחֻז au lieu de וְלֶאֱחֹז[3]. Les massorètes ont pensé à un infinitif qui serait alors parallèle à celui du début du verset (לִמְשׁוֹךְ בַּיַּיִן); s'adonner au vin serait ainsi qualifié de «saisir la folie». Cette version, avec ses deux infinitifs parallèles, a toutefois l'inconvénient de mettre le début du v.3bα (וְלִבִּי נֹהֵג בַּחָכְמָה) dans la position d'une «sorte de parenthèse»[4], tandis que la correction du texte a l'avantage d'aboutir à une structure syntaxique plus harmonieuse, rythmée par la suite de deux participes (נֹהֵג et וְלֹא אָחֻז) et par l'opposition entre חָכְמָה et סִכְלוּת (cf. v.17). Cette même structure est d'ailleurs attestée par la Peshitto et par la Vulgate (transferrem ad sapientiam, devitaremque stultitiam).

Cette expérience de consommation accrue de vin a pour «but» (עַד אֲשֶׁר) de rechercher (ראה) ce qui constitue le bonheur absolu (טוֹב) pour l'homme durant sa vie sur terre (v.3bβ).

Dans l'idée de mettre la thèse de son maître à l'épreuve, le Disciple part tout à fait de la terminologie de Qohéleth le Sage: «manger, boire, se réjouir» (8,15). Pourtant, ce qu'il en fait donne presque l'impression d'une caricature du concept de son maître, comme si celui-là avait voulu inciter à des excès d'alcool en promettant la joie. Du couple «manger et boire», expression de la subsistance vitale et quotidienne, le Disciple ne reprend que le «boire», pour l'interpréter comme une consommation excessive de «vin» et pour le lier unilatéralement à la tentative de vouloir forcer la joie («se réjouir»).

Le Disciple ne décrit pas en détails les conséquences éthyliques de son expérience. Cela provient sans doute du fait que cette description est superflue,

---

1 Cf. DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* (1977), pp.151 et 189.

2 L'emploi du verbe נהג dans le livre de Qohéleth s'approche de celui du Siracide qui laisse supposer le sens «s'occuper»/«s'y prendre» (pour 38,27b; cf. 3,26 au nif'al/passif: «être pris/entraîné par»).

3 Cette conjecture fut proposée par KURT GALLING, *Prediger Salomo* (HAT I/18), Tübingen 1940, p.54; cf. KÖHLER-BAUMGARTNER, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, vol.I, Leiden 1967, p.31. L'apparat critique de la BHS (sous 3[b]) propose un participe actif (en analogie avec נֹהֵג): «l frt וְלֹא אֹחֵז», mais le sens passif («être saisi par la folie») me semble préférable à la formulation active («saisir la folie»).

4 EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.260; MICHAEL V. FOX, *Qohelet and his contradictions* (1989), p.180: «the awkward parenthesis».

dans la mesure ou chacun sait bien que la gaieté provoquée par l'alcool n'est que superficielle et passagère, loin de créer un bonheur profond et durable. Le verdict sur la joie est proclamé à l'aide de la reprise littérale du thème principal (1,14b): «Eh bien, tout n'est que fumée et poursuite du vent» (**v.11bα**).

Le rédacteur ultérieur, qui identifie Qohéleth à la figure royale de Salomon, insère avant la conclusion du v.11bα d'autres exemples de la recherche de bonheur. Il les introduit (au v.4) par הִגְדַּלְתִּי, reprenant ainsi la forme verbale utilisée déjà en 1,16. Les exemples qu'il a choisis rappellent la description biblique du règne de Salomon. Nous y reviendrons plus tard. Tout comme le Disciple qui souligne que la חָכְמָה restait indemne durant la recherche du bonheur (v.3), le rédacteur note, pour sa figure fictive «Qohéleth-Salomon», que sa sagesse «se tenait» toujours d'une manière ferme et durable (עמד; cf. 1,4).
Après avoir donné une image du roi Salomon et de sa «joie» (שִׂמְחָה, v.10), le rédacteur tente de renouer avec le texte trouvé dans la tradition. Il le fait d'une manière peu ingénieuse en choisissant simplement le début du verset suivant (v.12: וּפָנִיתִי אֲנִי [= deuxième démarche]) pour en faire l'introduction de sa conclusion: ...וּפָנִיתִי אֲנִי בְּכָל־מַעֲשַׂי (v.11a).
La conclusion fort négative («tout n'est que fumée et poursuite du vent»; v.11bα) pose visiblement un problème au rédacteur, car, comme déjà en 1,15 et 2,2, il lui ajoute un commentaire, qui tient ici en deux mots וְאֵין יִתְרוֹן (v.11bβ). L'ajout du terme de יִתְרוֹן trouvé dans le contexte immédiat (v.13), constitue un autre exemple de son travail rédactionnel assez superficiel qui aime créer des transitions stylistiques.

Nous pouvons maintenant présenter le texte de la première démarche argumentative sous la forme que lui a donnée le Disciple. Afin de mieux visualiser le travail qu'il a effectué, j'imprime les éléments textuels de la version originale de Qohéleth le Sage en caractères gras:

[1,14a]	**רָאִיתִי אֶת־כָּל־הַמַּעֲשִׂים שֶׁנַּעֲשׂוּ תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ**
[1,14b]	וְהִנֵּה הַכֹּל הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ
[1,16aα]	דִּבַּרְתִּי אֲנִי עִם־לִבִּי לֵאמֹר
[1,16aβ]	הִנֵּה הוֹסַפְתִּי חָכְמָה עַל כָּל־אֲשֶׁר־הָיָה לְפָנַי
[1,16b]	וְלִבִּי רָאָה הַרְבֵּה חָכְמָה וָדָעַת
[1,17aαβ]	**וָאֶתְּנָה לִבִּי לָדַעַת חָכְמָה** וְדַעַת הוֹלֵלוֹת וְשִׂכְלוּת
[1,17bα]	**יָדַעְתִּי**
[1,18]	**כִּי בְּרֹב חָכְמָה רָב־כָּעַס וְיוֹסִיף דַּעַת יוֹסִיף מַכְאוֹב**
[2,1aα]	אָמַרְתִּי אֲנִי בְּלִבִּי
[2,1aβ]	לְכָה־נָּא אֲנַסְּכָה בְשִׂמְחָה וּרְאֵה בְטוֹב
[2,1b]	וְהִנֵּה גַם־הוּא הָבֶל
[2,3abα]	תַּרְתִּי בְלִבִּי לִמְשׁוֹךְ בַּיַּיִן אֶת־בְּשָׂרִי וְלִבִּי נֹהֵג בַּחָכְמָה וְלֹא אָחֱז בְּסִכְלוּת
[2,3bβ1]	עַד אֲשֶׁר־אֶרְאֶה אֵי־זֶה טוֹב לִבְנֵי הָאָדָם
[2,3bβ2]	אֲשֶׁר יַעֲשׂוּ תַּחַת הַשָּׁמַיִם מִסְפַּר יְמֵי חַיֵּיהֶם
[2,11bα]	וְהִנֵּה הַכֹּל הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ

[1,14a]	**J'ai observé tout ce qui se passe sous le soleil.**
[1,14b]	Eh bien, le tout n'est que fumée et poursuite du vent.
[1,16aα]	Après avoir soigneusement mûri ma pensée, je l'affirme:
[1,16aβ]	moi, j'ai accumulé bien plus de sagesse que tous les hommes avant moi,
[1,16b]	et avec mon intelligence, j'ai fait sans mesure l'expérience de la sagesse et de la science.
[1,17aαβ]	**Je me suis appliqué à** distinguer **le sens le plus profond** de ce qui est insensé, ce qui est intelligent de ce qui est stupide.
[1,17bα]	**J'ai reconnu:**
[1,18]	**plus on approfondit la quête du sens, plus on est frustré; plus on augmente ses connaissances, plus on est désorienté.**
[2,1aα]	Alors je me suis dit:
[2,1aβ]	«Eh bien, voyons ce que valent les joies de la vie, faisons nos expériences du plaisir !».
[2,1b]	Mais voilà: Cela aussi n'est que fumée.
[2,3abα]	Je me suis ingénié à saouler mon corps tout en gardant mon esprit attentif à la sagesse et affranchi de la déraison;
[2,3bβ$_{1/2}$]	j'ai voulu poursuivre cette expérience jusqu'à voir ce qui est bonheur pour les humains à l'égard de ce qu'ils font sur la terre, chacun selon la durée de sa vie.
[2,11bα]	Eh bien, tout n'est que fumée et poursuite du vent.

L'analyse de ce texte, qui constitue la version commentée et réactualisée de la première démarche argumentative de Qohéleth le Sage (*1,14-18), ne permet qu'une esquisse très provisoire du nouveau concept littéraire et philosophique qui a animé le Disciple dans son travail rédactionnel. Toutefois, on peut déjà en retenir deux aspects évidents: celui de la reprise intégrale de la tradition, d'une part, ainsi que celui de son élargissement considérable par l'apport de modifications interprétatives assez décisives, d'autre part. Malgré la citation littérale du texte de la tradition, le Disciple s'éloigne à plusieurs égards très nettement de la pensée de son maître. Cet éloignement se manifeste tout particulièrement quand le Disciple se met à discuter et à relativiser la thèse positive de son maître concernant la «joie» (שִׂמְחָה). Dans cette reprise critique, on ne peut qualifier l'attitude du Disciple de particulièrement modeste. En effet, il place son interprétation et son propre terme-clé (הֶבֶל) tout au début du texte, sans attendre le moment où Qohéleth le Sage arrive à sa conclusion et introduit le thème de la «joie».

Cette façon d'indiquer le résultat final dès le début est en nette opposition avec le procédé argumentatif de Qohéleth le Sage. Il est impossible de savoir si le Disciple n'a pas *reconnu* le déroulement argumentatif en trois paliers ou s'il n'a pas *voulu* l'appliquer; tout ce que nous pouvons dire avec certitude est que les éléments typiques à chaque palier sont maintenant utilisés dans les textes du Disciple de manière indistincte et sans structure claire. Il nous reste encore à vérifier s'il a au moins respecté la tripartition principale du livre de son maître (les trois démarches argumentatives) et s'il a éventuellement donné à ses propres textes une nouvelle structure.

*La deuxième démarche: Qoh 2,*12-17*

La deuxième démarche du maître (à partir de 2,12)[1] dominée par la comparaison entre la «sagesse» et la «sottise» (חָכְמָה וְסִכְלוּת) et la question de l'avantage de la première par rapport à la seconde, n'a pas suscité beaucoup d'interventions interprétatives de la part du disciple.

Au **v.12a**, il a ajouté au mot סִכְלוּת le terme parallèle הוֹלֵלוֹת[2]. Tandis que סִכְלוּת peut évoquer une ignorance et une naïveté dues à un manque d'intelligence[3] et ainsi pardonnables, à la rigueur, l'autre terme (הוֹלֵלוֹת) accentue plus clairement l'aspect péjoratif qui disqualifie tout le comportement (actif) d'un homme comme insensé et vain[4]. Cet ajout הוֹלֵלוֹת a donc premièrement pour fonction de préciser la compréhension du terme סִכְלוּת que le Disciple a lu dans le texte de son maître; mais, finalement, les deux termes ensemble forment une expression unique (un «hendiadys») que le Disciple a également introduite dans son texte de 1,17a[5]. En 2,12a pourtant, cette paire הוֹלֵלוֹת וְסִכְלוּת détruit l'équilibre de l'alternative «חָכְמָה ou סִכְלוּת» formulée par le maître, et donne déjà un poids plus grand aux termes à connotation négative.

Nous avons déjà évoqué le caractère rédactionnel du v.12b[6]. Nous pouvons maintenant préciser qu'il ne faut pas attribuer cet élément textuel au travail effectué par le Disciple; mais par sa mention de הַמֶּלֶךְ, le v.12b indique son appartenance au passage 2,3-11 qui

---

[1] Nous renonçons à répéter le texte reconstruit pour cette deuxième démarche argumentative; le lecteur est prié de se référer à la description des pp.51-57.

[2] Cf. les explications (étymologiques, sémantiques et rédactionnelles) déjà données à la p.52.

[3] Cf. GUNTHER FLEISCHER, «סכל», dans: *ThWAT* V (1986), col.857: «... dessen intellektuelles Unvermögen eine richtige Einschätzung des eigenen Handelns und seiner Konsequenzen ausschließt» (cf., ci-dessus, p.52 note 2).

[4] Cf. HENRI CAZELLES, «הלל III», dans: *ThWAT* II (1975), col.442: «unvernünftiges Benehmen»; col.443: «nichtige Handlungen» (cf., ci-dessus, p.52 note 3).

[5] Cf., ci-dessus, p.108.

[6] Cf., ci-dessus, p.53 (avec la note 2).

identifie «Qohéleth» au roi Salomon et que nous avons attribué à une rédaction ultérieure.

Le deuxième palier argumentatif de Qohéleth le Sage (vv.13-14a) est repris par le Disciple sans modification aucune. La conclusion (le troisième palier), cependant, l'a incité à prolonger la réflexion de son maître et à interpréter ses deux sentences (**v.14bβ** et v.16bβ). Il introduit son commentaire par la même formule de réflexion qu'il a déjà utilisée en 2,1 (litt.): «j'ai dit en mon cœur» (**v.15a**). Le commentaire qui suit, s'efforce de renouer avec la première sentence du maître (v.14bβ); car comme celle-ci était marquée par le double emploi de la racine קרה (sous la forme du substantif מִקְרֶה et sous celle du verbe קָרָה), le disciple en reprend fidèlement les deux formes pour son commentaire. On a ainsi l'impression que le Disciple reste parfaitement dans le cadre donné par la conclusion de son maître; car à première vue, la différence entre «une même destinée les attend finalement l'un et l'autre (= le sage et l'insensé)» (v.14bβ) et «la destinée de l'insensé m'attend aussi» (v.15a) semble minime. Les deux formulations parlent du sage et de l'insensé; la sentence de Qohéleth le Sage les mentionne à la 3ᵉ personne, tandis que dans le commentaire du Disciple, le «sage» est représenté par la 1ʳᵉ personne (= אֲנִי) qui parle.

Cette volonté de reprendre le vocabulaire du texte transmis et ses idées fondamentales ne peut tout de même pas cacher le changement d'orientation qui caractérise le commentaire du Disciple. Le maître a utilisé le terme מִקְרֶה d'une manière *neutre* et *descriptive* («une même destinée») pour désigner la fin d'une vie humaine, le disciple par contre le combine avec le mot כְּסִיל («la destinée de l'insensé») qui est, pour lui, chargé de connotations *négatives*: la vie du sage se terminera à l'image de la fin d'un fou !

L'aspect catégoriquement négatif de la mort place aussi toute la vie d'un sage dans la négativité, et ainsi, le disciple a raison de poser la question: «pourquoi alors me serais-je investi à devenir un sage, stimulé par la promesse d'en tirer un profit particulier ?» (v.15aβ). Dans cette question, le Disciple fait allusion au problème du «surplus» posé par son maître (v.13), et il se sert aussi de son terme central (יִתְרוֹן) qu'il reprend sous la forme du substantif יוֹתֵר appartenant à la même racine étymologique. Au niveau de la terminologie, on constate donc de nouveau le même procédé interprétatif de rester très proche du texte de base; la différence dans la pensée, cependant, est assez profonde et manifeste. Car le maître sait parler de la *vie* d'un sage en termes tout à fait positifs (v.13: «il y a un surplus... !»), tandis que le Disciple s'accroche unilatéralement à l'aspect de la *mort* (que le maître a évoquée dans son troisième palier argumentatif avec la notion de מִקְרֶה) qui ne fait plus aucune différence entre les êtres humains. Cette autre perspective qui ne reprend que l'aspect de la *mort*, transforme sensiblement l'intention de Qohéleth le Sage. Celui-ci, en parlant de la mort, a voulu *relativiser* les prétentions

traditionnelles des sages à une supériorité, tandis que le Disciple radicalise la pensée en concluant avec une *négation totale* de *toute* valeur (יוֹתֵר) que l'on pourrait attribuer à un engagement sapiential.

Il ne laisse aucun doute sur la négativité qu'il se propose d'exprimer; car il joint tout de suite (**v.15b**) une formule avec son terme-clé הֶבֶל («cela aussi n'est que fumée») avant de passer à une explication (כִּי, v.16). Dans cette façon de développer son commentaire, nous retrouvons la structure déjà utilisée par le Disciple dans sa reprise de la première démarche du maître: là aussi, immédiatement après une première formulation programmatique (2,1a), il a inséré un jugement intermédiaire avec la notion הֶבֶל (2,1b) avant de continuer avec une explication ou illustration (2,3). En 2,1b, le caractère de conclusion qu'il veut donner à son leitmotiv «הֶבֶל», est exprimé à l'aide de וְהִנֵּה, tandis qu'ici, le refrain est introduit par une formulation un peu plus longue וְדִבַּרְתִּי בְלִבִּי («et j'ai dit en mon cœur») qui se distingue par le verbe דבר de la formule d'introduction de 2,1 et 2,15. Cette structure commune au commentaire de la première et de la deuxième démarche, est frappante; il faudra voir plus tard si elle se confirme aussi pour la troisième.

Dans la deuxième démarche, l'explication (כִּי) que donne le **v.16** pour prouver l'inutilité de tout engagement dans le domaine de la sagesse, discute la question du זִכְרוֹן («souvenir»)[1]. Le Disciple reprend toute une tournure du texte de son maître (הֶחָכָם עִם־הַכְּסִיל, «le sage avec l'insensé»; v.16bβ) pour l'intégrer dans sa propre interprétation; cela confirme une fois de plus son penchant à l'anticipation déjà observé dans son commentaire de la première démarche. Ce qui vaut aussi pour le terme עוֹלָם («éternité») que Qohéleth le Sage a réservé pour sa troisième démarche seulement (3,11b) et que le Disciple introduit déjà dans son commentaire sur la deuxième démarche. Par ces anticipations, le Disciple affaiblit sensiblement le processus argumentatif soigneusement échelonné par son maître.

Dans le texte de Qohéleth le Sage, עוֹלָם se situe dans le contexte d'une affirmation positive (3,11: «Même la pensée de l'éternité, Dieu l'a mise dans leur cœur»); le Disciple, en revanche, place ce terme dans une phrase avec une négation (אֵין). Ce contexte syntaxique différent jette déjà une lumière significative sur l'utilisation du terme עוֹלָם, car, en fin de compte, le Disciple veut catégoriquement nier toute possibilité pour un sage de gagner une forme d'«éternité» dans la mémoire des générations qui suivent. Dans une deuxième proposition (v.16bα), il radicalise même encore sa thèse sur la fugacité de toute gloire: «déjà dans les jours qui suivent, tout sera oublié». Avec cette

---

[1] La vocalisation fait penser à un état construit du mot זִכְרוֹן (cf. GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §130a), mais c'est une explication peu probable; il faut plutôt supposer un deuxième substantif (à l'état absolu!) sous une forme *aramaïsante*; cf., ci-dessous, p.158.

affirmation globale[1], le Disciple abandonne la description des expériences et des réalités – et par là aussi la méthode de son maître. Une considération calme et sobre lui aurait enseigné qu'il y a, en effet, un «souvenir» qui traverse les décennies et les siècles et qui ne se perd pas très vite dans les «jours qui suivent». Les formulations du Disciple pourtant ne correspondent plus à une analyse nuancée des réalités, mais elles sont marquées par une volonté obstinée de radicaliser la position dessinée par Qohéleth le Sage. S'il était, lui, bien *critique* à l'égard de la sagesse traditionnelle, son disciple en devient maintenant un contradicteur inconditionnel. Il n'est pas accidentel que le livre des Proverbes en tant que document représentant plutôt cette sagesse, contienne une sentence qui exprime l'exact contraire de Qoh 2,16, et donne ainsi un exemple de la position énergiquement réfutée par le Disciple; Prov 10,7: «On se souviendra (זֵכֶר) avec reconnaissance d'un homme juste [et sage], mais on oubliera jusqu'au nom des méchants [et des insensés]»[2]. La sagesse traditionnelle affirme fermement qu'il y aura un זֵכֶר; le Disciple, en revanche, nie catégoriquement la possibilité d'un זִכָּרוֹן durable. On entre ainsi dans un conflit doctrinal qui ne laisse plus de place à une argumentation tranquille; un dogme (positif et optimiste) est combattu à l'aide d'un autre dogme (négatif et pessimiste).

«Oublié !» (נִשְׁכָּח) – c'est une expression qui, pour l'homme oriental, provoque la pire des associations d'idées négatives; le monde des morts, par exemple, est appelé «pays de l'Oubli» (אֶרֶץ נְשִׁיָּה; Ps 88,13) si l'on ne veut exprimer que son aspect négatif. Le Disciple a mis ce mot «oublié» justement à cet endroit où il revient au texte de son maître dont la deuxième conclusion dit d'une manière accentuée: יָמוּת – «il mourra...» (v.16bβ). Avec ce signe interprétatif («oublié !») qui précède immédiatement, le Disciple renforce la compréhension négative du «mourir» comme il avait orienté celle du terme מִקְרֶה («destinée»; v.14-15).

Si la mort n'est que négativité absolue et si elle influence la compréhension de toute la vie qui la précède, alors la conclusion du Disciple est d'une certaine logique, même si elle est peut-être choquante dans sa formulation (**v.17aα**): «j'ai détesté la vie». Son maître n'aurait jamais parlé en ces termes.

Cette affirmation forte est suivie de *deux* propositions dont chacune est introduite par כִּי; ce phénomène fait penser que l'une des deux représente un commentaire ultérieur (v.17aβ). La seconde proposition en כִּי (**v.17b**: «Tout n'est que fumée et poursuite du vent») doit être retenue comme appartenant au texte tel que l'a conçu le Disciple, tandis que la première (v.17aβ) repré-

---

[1] Pour le terme הַכֹּל («le tout»), cf., ci-dessus, p.104 (avec la note 2).
[2] Cf. DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* (1977), p.253: «Qohèlèth semble critiquer la doctrine traditionnelle de Prv 10/7».

sente un commentaire explicatif mis comme nouvelle clé d'interprétation devant la formule de «vanité»: l'affirmation d'une validité générale et totale (הַכֹּל) est ainsi subordonnée et intégrée au jugement subjectif et émotionnel d'un «je» (עָלָי).

Retenons qu'au niveau du texte du Disciple, l'interprétation de la deuxième démarche se termine avec la litanie à deux éléments (cf. 1,14b) qui avait également clôturé la première démarche (2,11b): «Tout n'est que fumée et poursuite du vent» (v.17b).

וּפָנִיתִי אֲנִי לִרְאוֹת חָכְמָה וְהוֹלֵלוֹת וְסִכְלוּת	**[2,12a]**
וְרָאִיתִי אָנִי	**[2,13aα]**
שֶׁיֵּשׁ יִתְרוֹן לַחָכְמָה מִן־הַסִּכְלוּת	**[2,13aβ]**
כִּיתְרוֹן הָאוֹר מִן־הַחֹשֶׁךְ	**[2,13b]**
הֶחָכָם עֵינָיו בְּרֹאשׁוֹ וְהַכְּסִיל בַּחֹשֶׁךְ הוֹלֵךְ	**[2,14a]**
וְיָדַעְתִּי גַם־אָנִי	**[2,14bα]**
שֶׁמִּקְרֶה אֶחָד יִקְרֶה אֶת־כֻּלָּם	**[2,14bβ]**
וְאָמַרְתִּי אֲנִי בְּלִבִּי	[2,15aα_1]
כְּמִקְרֵה הַכְּסִיל גַּם־אֲנִי יִקְרֵנִי וְלָמָּה חָכַמְתִּי אֲנִי אָז יוֹתֵר	[2,15a$\alpha_2\beta$]
וְדִבַּרְתִּי בְלִבִּי שֶׁגַּם־זֶה הָבֶל	[2,15b]
כִּי אֵין זִכְרוֹן לֶחָכָם עִם־הַכְּסִיל לְעוֹלָם	[2,16a]
בְּשֶׁכְּבָר הַיָּמִים הַבָּאִים הַכֹּל נִשְׁכָּח	[2,16bα]
וְאֵיךְ יָמוּת הֶחָכָם עִם־הַכְּסִיל	**[2,16bβ]**
וְשָׂנֵאתִי אֶת־הַחַיִּים	[2,17aα]
כִּי־הַכֹּל הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ	[2,17b]

[2,12a]	**Alors je me mis à rechercher** **quel avantage il y a d'être sage plutôt que** fou et **insensé.**
[2,13]	**Or, je me suis rendu compte** **que la sagesse est supérieure à la déraison,** **autant que la lumière l'emporte sur les ténèbres.**
[2,14a]	**Le sage, en effet, sait observer très clairement,** **tandis que l'insensé vit dans les ténèbres.**
[2,14b]	**Et pourtant, j'ai dû le reconnaître:** **une même destinée les attend l'un et l'autre.**
[2,15aα_1]	Alors je me suis dit:
[2,15a$\alpha_2\beta$]	«Puisque je connaîtrai la même destinée que l'insensé, pourquoi donc me serais-je investi à devenir un sage, stimulé par la promesse d'en tirer un avantage ?»
[2,15b]	Alors je me suis dit: cela aussi n'est que fumée.

[2,16a]	Car, aussi peu que pour l'insensé, il n'y aura de mémoire éternelle pour le sage.
[2,16bα]	Oublié, tout cela, déjà les jours qui suivent;
[2,16bβ]	**oui, le sage meurt, aussi certainement que l'insensé.**
[2,17aα]	Alors j'ai détesté la vie,
[2,17b]	car tout n'est que fumée et poursuite du vent.

L'affirmation de vouloir mépriser et détester la vie doit être ressentie comme scandaleuse[1] dans un contexte biblique. Elle rappelle pourtant d'autres formulations assez proches, surtout celles de Jér 20,14-18 et Job 3,1-16 qui en lançant une malédiction sur le jour de la naissance (Jér 20,14-15; Job 3,1), mettent en question la valeur positive de *toute* une vie. Cependant, en considérant la souffrance profonde d'un Job et d'un Jérémie, le lecteur pieux est prêt à excuser une telle mésestime de la vie qui devrait être considérée plutôt comme don divin, mais il aura plus de peine à «excuser» les invectives qu'il trouve dans le livre de Qohéleth; car il n'y associe point une figure marquée par la souffrance, mais une personne (royale) profitant de toutes les jouissances de la vie (cf., p.ex., 2,1-3).

Il faut se poser la question: l'image qu'on a de celui qui s'exprime dans ces textes, est-elle vraiment exacte ? N'est-il pas possible que le Disciple ait vécu à l'époque d'une profonde détresse causée par de perpétuels conflits politiques, militaires et sociaux ? Certes, le livre ne reflète pas une persécution telle qu'elle est décrite pour Jérémie, ni des épreuves comparables à celles vécues par Job. Mais a-t-on raison de n'admettre comme «vraie» souffrance que celle qui soit en rapport avec une persécution ou une maladie ? Est-il «scandaleux» de détester la vie, si l'on ne peut pas indiquer une souffrance évidente ?

Les considérations du Disciple trahissent une situation d'*échec total*: les réflexions sapientiales ne procurent plus aucune réponse à la question du sens que l'on pourrait trouver à la vie. La pensée du maître Qohéleth le Sage était marquée d'une *critique* notoire au sujet de la sagesse traditionnelle; le Disciple la poursuit jusqu'à la négation totale de la validité des réponses traditionnelles. De l'enseignement de son maître, il a fidèlement appris l'importance première de l'expérience, de l'observation (ראה) et du jugement critique (ידע), mais il radicalise cette pensée en en faisant le principe *déterminant* et *exclusif* pour la définition du sens. Cela le conduit au constat de l'échec total: la sagesse promettait des orientations pour la quête du sens et du bonheur, elle a échoué. Et en même temps, l'identité du sage et sa compréhension de soi sont existentiellement mises en question. Confronté à un échec total, que reste-t-il alors pour ne pas «détester la vie» ?

---

[1] Cf. DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* (1977), p.258: «le scandale de l'affirmation de Qohèlèth».

*La troisième démarche: Qoh 2,*20; *3,9 – 4,4*

À l'intérieur du texte même de la troisième démarche de Qohéleth (2,20a; 3,9-12), nous ne pouvons détecter aucun élément rédactionnel dont le contenu corresponde à la position du Disciple. Celle-ci ne se retrouve qu'à la suite de cette troisième démarche – ce qui laisse supposer que le Disciple a voulu donner un nouvel aboutissement à l'argumentation de son maître.

Je suis d'avis qu'aucun des éléments textuels que j'ai déclarés rédactionnels dans cette troisième démarche (par exemple et surtout le poème de 3,1-9)[1] n'a été ajouté par le Disciple, mais qu'ils sont tous dus à un rédacteur ultérieur. Aussi seront-ils discutés plus tard.
Il en va de même pour les versets qui suivent immédiatement la conclusion de Qohéleth le Sage (troisième palier; 3,12), donc pour les vv.13-17 qui ne concordent que très mal avec le concept négatif du Disciple. En effet, le v.13 accentue la valeur *positive* de la vie; elle vaut vraiment la peine d'être vécue (רָאָה טוֹב) et doit être appréciée comme un don divin (מַתַּת אֱלֹהִים). Le v.14 s'inscrit dans cette même ligne, car le terme עוֹלָם y est utilisé d'une manière qui n'évoque que des associations d'idées positives (v.14a). On notera encore que ces versets parlent à quatre reprises de אֱלֹהִים en mentionnant en particulier sa justice et son jugement (v.17). Il s'agit là d'une accentuation théologique qui se distingue à la fois de celle de Qohéleth le Sage et de celle de son disciple.

En **3,18a**, on reconnaît la formule typique par laquelle le Disciple marque généralement le début de son interprétation: «j'ai dit en mon cœur» (cf. 2,1 et 2,15). Cette formule stéréotypée mène directement à l'indication de l'objet de la discussion, annoncé par la préposition עַל («sur», ici au sens de «au sujet de»). Cette signification précise de la préposition est encore soulignée par sa combinaison avec דברה, puisque עַל־דִּבְרַת a pratiquement la fonction d'une préposition composée («au sujet de», «à propos de»).

C'est, en partie du moins, de la compréhension de cette «préposition composée» et de sa fonction syntaxique dans l'ensemble du verset que dépend son interprétation, vivement discutée parmi les exégètes[2]. Cette «préposition composée» peut, en effet, aussi avoir un sens *causal*. Partant de cette compréhension, certains exégètes font débuter une nouvelle proposition avec l'expression עַל־דִּבְרַת: «Moi je me suis dit: C'est à cause des humains...»[3] Cette proposition se présente alors sous une forme elliptique qui exige de compléter le sujet et le prédicat par un grand effort d'imagination (au niveau de la traduction, ce problème est superficiellement résolu par un «c'est», «cela arrive», «es ist so», etc.). On peut encore noter que les plus anciens traducteurs et commentateurs

---

[1] Cf., ci-dessus, p.60.
[2] Cf., p.ex., la présentation assez détaillée de la discussion exégétique chez EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.304-310, et DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* (1977), p.383-388.
[3] DANIEL LYS, *op. cit.*, p.15; à la p.383 n.52 l'auteur énumère les commentateurs qui ont adopté la même solution; cf., p.ex., encore AARRE LAUHA, *Kohelet* (1978), p.72: «Ich sagte bei mir selbst: Wegen der Menschenkinder (ist es so)...».

de ce texte ne partagent pas une telle interprétation «causale», mais supposent le sens de «au sujet de»[1] que j'ai retenu comme le plus probable dans ce contexte[2].

Pour présenter l'«objet» (דברה) qu'il s'est fixé pour sa réflexion (אָמַרְתִּי אֲנִי בְּלִבִּי), le Disciple choisit l'expression בְּנֵי הָאָדָם («les fils de l'homme») dont s'est servi son maître dans la troisième démarche (3,10). Par ce moyen stylistique de la reprise littérale, le Disciple revendique la fidélité de son interprétation qu'il voit dans le prolongement du raisonnement de son maître[3]. Il s'agit donc d'une réflexion sur les «בְּנֵי הָאָדָם» ou, pour le dire avec des termes plus modernes, de la question de «l'existence humaine». Mais le Disciple doit encore préciser l'orientation selon laquelle il souhaite poursuivre et développer la réflexion de son maître. Cette précision est attendue de l'infinitif qui suit: לְבָרָם הָאֱלֹהִים.

Les explications que proposent les exégètes pour ces deux mots, très nombreuses et diverses, permettent des compréhensions fort différentes voire même opposées. Le premier problème concerne la racine étymologique du verbe: s'agit-il d'un infinitif du verbe ברר (trier, séparer, sélectionner), du verbe ברה (destiner à) ou éventuellement même du verbe ברא (créer) ? Le deuxième problème est celui du sujet grammatical de cette construction: est-il défini par l'expression qui précède (בְּנֵי הָאָדָם), ou par le mot qui suit (הָאֱלֹהִים) ?

Il est impossible de trouver une solution en limitant la discussion à ces deux mots hébreux[4]; il faut prendre en compte tout leur contexte. Pour cette raison, jetons d'abord un coup d'œil sur la *réponse* que donne le Disciple (v.19) avant de revenir au problème de la *question* posée et à celui de son intention (v.18).

Le **v.19** prononce une affirmation claire: «Il n'y a qu'une seule et même destinée pour les humains et pour les animaux: la mort des uns est comme la mort des autres, et un souffle de vie identique les anime tous, les humains comme les animaux; l'être humain ne possède aucune supériorité sur l'animal». À en juger sur cette réponse, la question de départ doit donc porter sur

---

[1] LXX: περί; Jérôme: «de» (*Commentarius* [CChr.SL 72, 1959], p.280, l.274); le Targoum: על עיסק (ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa, p.154; cf. CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste*, p.49: «J'ai dit, moi, en mon cœur, au sujet des fils de l'homme...»).

[2] Cf. aussi l'argumentation chez EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.305. Cette compréhension est adoptée par de nombreux exégètes et traductions (cf. l'énumération chez DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* [1977], p.383 n.51, à laquelle on peut ajouter, p.ex., la traduction de la *TOB* et le commentaire récent de ROLAND MURPHY, *Ecclesiastes* [1992], p.29: «I said to myself concerning human beings»).

[3] Cet enchaînement direct au texte du maître (v.10) devient possible quand on reconnaît les vv.13-17 comme rédactionnels et postérieurs au texte du Disciple (cf., ci-dessus); l'agaçant problème de la transition du v.17 au v.18 (cf. ROLAND MURPHY, *op. cit.*, p.36: «the connection between vv 16-17 and v 18 is not easy to see») ne se pose alors plus au niveau de la *conception* du texte (selon la compréhension du Disciple), mais seulement à celui du *remaniement secondaire* (après l'insertion ultérieure des vv.13-17).

[4] La «*Bible en français courant*», dans sa note m, parle d'un «texte hébreu obscur».

la «supériorité de l'homme sur la bête», que le disciple de Qohéleth réfute catégoriquement. Rappelons à cet égard que le maître avait évoqué la capacité de l'homme de réfléchir sur les questions de sa propre existence (3,10) et qu'il présupposait même un élément d'«éternité» dans l'esprit des humains (3,11bα). Ce don divin mettait l'homme plutôt du côté de Dieu et lui assignait une place extraordinaire dans la création. C'est ici que le Disciple a accroché sa question; il reconsidère la position de son maître ou même la corrige. On peut tout à fait lire le **v.18a** en comprenant qu'il expose justement cette question-ci: il suffit de considérer הָאֱלֹהִים comme un vrai pluriel (au sens de: «êtres divins» ou «êtres dotés d'un [certain] caractère divin»)[1] se référant aux «fils de l'homme» (בְּנֵי הָאָדָם), au lieu d'y reconnaître la mention de Dieu. L'idée de concevoir l'homme comme étant doté de quelque chose de divin (אֱלֹהִים) rappelle, par exemple, Ps 8,6 (TOB: «Tu en as presque fait un dieu») ainsi que les allusions faites par Qohéleth le Sage sur le même sujet (cf. 3,10 et 11bα). L'infinitif לְבָרָם qui précède הָאֱלֹהִים est à interpréter dans la même orientation: la préposition ל devant l'infinitif exprime le but et l'objectif («pour»)[2], elle annonce le «projet» prévu pour l'existence de l'homme (littéralement: «pour les fils de l'homme», qui sont ici repris par le suffixe ם-).

En supposant cette tendance-cadre pour l'interprétation déterminée par הָאֱלֹהִים («êtres divins») et par la préposition ל, la question du verbe devient dès lors moins décisive. En effet, chacune des *trois* dérivations étymologiques proposées par la recherche exégétique peut être retenue comme également possible pour la compréhension différente que je donne à l'expression en question: a) La traduction de la LXX (διακρίνειν) suggère comme solution la plus probable le verbe ברר qui, surtout sous l'influence de l'araméen, porte la signification «trier, séparer, sélectionner»[3]; l'homme serait ainsi «sélectionné», seul dans toute la création, pour être doté d'un certain caractère de «divinité» (הָאֱלֹהִים). b) Le verbe ברה II n'a pas une signification très différente: «choisir, déléguer, confier une fonction particulière» (cf. 1Sam 17,8). c) La traduction syriaque de la Bible (Peshitto) traduit par «créer»[4] et suppose ainsi très probablement le verbe ברא; il en résulte l'idée que l'homme a été «créé» pour devenir un être divin.

Nous obtenons donc pour le v.18a la traduction littérale suivante: «J'ai parlé en mon cœur au sujet (עַל־דִּבְרַת) des fils de l'homme concernant leur 'être destinés/choisis'[5] (l'infinitif לְבָרָם) comme êtres divins»; ou dans une tra-

---

[1] La forme du mot hébreu comprend l'article, parce que le mot de référence (בְּנֵי הָאָדָם) est également déterminé par un article.

[2] GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §114g,h + note 2.

[3] Cf. VINZENZ HAMP, art. ברר, dans: *ThWAT* I (1973), col.842: «aussondern» et «auslesen».

[4] Cf. EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.305.

[5] Dans ce cas, l'infinitif qal demande en français une traduction avec un sens passif (GESE-

duction plus libre: «J'ai réfléchi sur la vocation des êtres humains de réaliser ce qui est divin dans leur existence». C'est ainsi qu'au v.18a, le Disciple indique brièvement l'orientation dans laquelle il approfondira ses réflexions, et comme d'habitude (cf. 2,1b.15b), il ajoute immédiatement son résultat (**v.18b**): «(j'ai réfléchi sur la vocation des êtres humains...) pour constater [finalement] qu'ils ne sont même pas supérieurs aux animaux.»[1] En mentionnant les «bêtes» (בְּהֵמָה), le Disciple refuse toute comparaison de l'homme avec Dieu; la supériorité de l'homme sur l'animal est catégoriquement niée.

Cette position veut être une interprétation de la pensée de Qohéleth le Sage, et il faut admettre que cette prétention n'est pas sans fondement: est-ce que le maître n'était pas, lui aussi, – après sa reprise du dogme de la théologie traditionnelle (3,10 et 11bα[2]) – arrivé à un constat choquant אֵין טוֹב («rien de bon»; v.12) ?! Son but, cependant, n'était pas de repousser une croyance traditionnelle en prouvant sa fausseté, mais d'ouvrir les yeux vers une *autre* piste pour donner un sens à la vie. Il est vrai que le procédé de Qohéleth correspondait, en fin de compte, à une relativisation *implicite* de la théologie traditionnelle, mais son disciple en fait une *contestation* explicite et radicale de toute supériorité de l'homme. Une fois de plus, les formulations du disciple sont absolument négatives et dures, correspondant ainsi à la négativité fondamentale de sa pensée.

Après avoir ainsi présenté sa thèse (l'homme n'est qu'un animal [v.18b]), le Disciple se sert de la particule כִּי («car») pour introduire l'explication (**v.19**) que nous avons déjà évoquée. Il s'agit d'une argumentation, inspirée de la deuxième démarche de son maître qui, en 2,14b, a nivelé la différence entre le sage et l'insensé en les renvoyant à leur destinée commune (מִקְרֶה אֶחָד), à savoir de mourir, tous, de manière identique (2,16bβ). Le Disciple reprend l'expression מִקְרֶה אֶחָד et l'applique, pour sa part, à la question de la différence entre l'homme et l'animal. Tout comme son maître, il invite à comprendre le terme de מִקְרֶה comme parlant de la mort (v.19aβ; cf. 2,16bβ). Il ajoute cependant un troisième élément qui annonce une interprétation qui va plus loin: «ils ont tous un même souffle (de vie)». L'homme ne possède aucune supériorité sur l'animal: «Et l'avantage (מוֹתַר) de l'homme sur la bête est nul» (v.19bα).

Le Disciple résume son argumentation en répétant sa formule stéréotypée de הֶבֶל (v.19bβ): «Tout n'est que fumée» (cf. 1,14b et 2,17b). Il marque ainsi

NIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §114k; p.ex., Jos 2,5: «comme la porte a dû être fermée [לִסְגּוֹר] la nuit...»).

1 La traduction littérale de cette phrase reste difficile (DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* [1977], p.386: «que eux-bœufs eux pour eux»). Il ne me semble pas exclu que la forme textuelle (avec la suite ה-מ à quatre fois reprise) ne soit plus complètement en ordre; le sens cependant ne pose aucun problème: on y dit que les humains sont pareils aux bêtes.

2 Cf., ci-dessus, pp.60-62.

le passage à son deuxième élément argumentatif. Ce procédé correspond parfaitement à ce qu'il a pratiqué dans les deux démarches précédentes (cf. la transition de 2,1b à 2,3 et celle de 2,15b à 2,16). Le deuxième élément (**v.20**) prolonge la question de la mort (déjà évoquée par le v.19) pour discuter de ce qui sera *après* la mort. En premier lieu, le Disciple dit que «tous» (הַכֹּל), c'est-à-dire les hommes aussi bien que les animaux, «s'en vont (הוֹלֵךְ) vers un même lieu (אֶל־מָקוֹם אֶחָד)». Avec מָקוֹם il a choisi un terme aussi général et abstrait que possible pour qu'il soit valable pour l'homme aussi bien que pour l'animal. Ce faisant, il évitait aussi toute notion qui, selon la pensée traditionnelle, ne concerne que les humains et leur demeure après la mort (par exemple «tombeau», «séjour des morts», «she'ôl»). Notons aussi qu'ici, le verbe הלך ne porte pas sa signification littérale («marcher, aller»), mais qu'il équivaut au sens de «passer sa vie» supposé, par ailleurs, aussi par Qohéleth le Sage en 1,4 (cf. aussi 2,14).

L'expression מָקוֹם אֶחָד («un seul lieu») est pourtant trop vague et requiert une précision; c'est le v.20b qui la donne: «tout être vient de la poussière, et tout être retourne à la poussière». Cette formulation évoque Gen 3,19b («tu es poussière et à la poussière tu retourneras»); de nombreux exégètes supposent que la formulation dans le livre de Qohéleth se veut une citation directe du récit de la création[1]. Pourtant, l'hypothèse d'une telle dépendance unilatérale et directe n'est ni nécessaire ni même probable, car l'idée exprimée par cette sentence ne se trouve pas seulement en Gen 3,19b, mais elle est très largement attestée dans des textes sapientiaux bibliques et extra-bibliques. Citons, par exemple, Job 34,15: «Tous les êtres vivants expirent soudain, l'homme retourne dans la poussière»[2].

עָפָר, traduit habituellement par «poussière», désigne des terres meubles ou argileuses qui se fragmentent aisément[3]. À première vue, on pourrait dire que la description du v.20b correspond à une *observation* que chacun peut faire: le cadavre d'un être vivant (humain ou animal peu importe, mis dans la terre, se décompose pour devenir finalement lui-même matière de la terre. Du moment, par contre, où on appelle ce processus de décomposition un *«retour»* (שׁוּב) à la terre et qu'on affirme que l'homme provient *«de* la poussière» (מִן־הֶעָפָר), on ne se situe plus dans le domaine des strictes observations et expériences pour reprendre une idée bien traditionnelle d'ordre plutôt «dogmatique». Dans le contexte de la pensée «négative» du Disciple, cette idée-là ne

---

1 Cf., p.ex., DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* (1977), p.394: «L'allusion à la Gn est évidente...»; ROLAND MURPHY, *Ecclesiaste* (1992), p.37: «V 20 reflects Gen 3:19 as background».

2 Cf. aussi Job 10,9; Ps 90,3; 103,14; 104,29; 146,3.4; Gen 18,27; Sir 40,11; JEAN-JACQUES LAVOIE, *Qohélet* (1992), pp.65sq. Pour les textes extra-bibliques cf., p.ex., HANS-PETER MÜLLER, «Sterblichkeit» (1992), pp.69-100.

3 Cf. LUDWIG WÄCHTER, art. עפר, dans: *ThWAT* VI (1989), col.277: «lockere, lose Erde».

peut cependant plus être porteuse d'une quelconque association d'idée positive, au sens d'une confiance en la stabilité du cycle de «l'aller» et du «retour»[1]. Le discours du «retour à la poussière» a ici pour unique fonction de renforcer l'affirmation que la mort égalise complètement le sort de l'homme et de l'animal (מָקוֹם אֶחָד).

Au **v.21**, le Disciple fait encore un pas de plus: il rejette une pensée qui, d'un côté, accepte cette observation de l'effet égalisateur de la mort, mais qui tient à garder tout de même l'idée d'une différence entre l'homme et l'animal, en déclarant qu'à tout être humain Dieu donne quelque chose de particulier qu'il ne reprend qu'après la mort. Dans le récit de la création, cette particularité est décrite d'une manière très concrète (Gen 2,7): «Dieu insuffla dans les narines de l'homme l'haleine de vie, et l'homme devint un être vivant». D'une manière analogue, le Ps 104 parle de la création des humains par le souffle divin (v.30: «tu envoies ton souffle, et ils sont créés»), et la mort est la reprise de ce souffle divin (v.29: «tu leur reprends le souffle, ils expirent et retournent à leur poussière»). Le disciple de Qohéleth ne fait pas allusion à cet autre concept de l'homme de manière neutre, il l'introduit par la question «Qui sait si... (מִי יוֹדֵעַ) ?». Cela n'annonce pas une question *ouverte* qui veut s'engager dans un dialogue. Il s'agit ici d'une forme rhétorique qui révèle tout de suite la tendance contestatrice de cette question[2]: «Qui sait si le souffle des humains monterait en haut, tandis que celui des animaux descendrait, lui, en bas, à la terre ?» Par la formulation même, le Disciple indique déjà son refus de toute thèse qui garderait l'idée d'une différence quelconque entre l'homme et la bête après la mort.

Cette contestation de toute différence constitue une provocation considérable à l'égard de la théologie traditionnelle. Mais elle vise probablement surtout une tendance, croissante à son époque, qui proclamait la survivance d'une «âme» après la mort physique de l'homme[3] ou qui défendait l'idée d'une résurrection[4].

---

1 Cf. surtout «l'ouverture» 1,4ss (ci-dessus, pp.77ss).

2 Cf. JAMES L. CRENSHAW, «The expression *mî yôdēaʿ* in the Hebrew Bible», dans: *VT* 36 (1986), pp.274-288; réimpr. dans: *Urgent Advice* (1995), pp.279-291.

3 On associe l'idée de l'immortalité de l'âme à la tradition de la philosophie grecque. Signalons pourtant, qu'aux débuts, des auteurs grecs l'ont considérée comme d'origine étrangère (égyptienne) et qu'ils sont restés plutôt réservés à son égard; cf. Hérodote, *Histoires*, II,123 («Ce sont encore les Égyptiens qui ont, les premiers, émis l'idée que l'âme humaine est immortelle, qu'elle entre, lorsque le corps a péri, dans un autre être animé qui naît à son tour... Certains Grecs ont adopté cette théorie, d'abord les uns, puis les autres, en la présentant comme la leur») et VII,38s (Hérodote, Thucydide, *Œuvres complètes*, introduction par Jacqueline de Romilly [Bibliothèque de la Pléiade], Paris: Gallimard, 1989, p.123).

4 Dans la religion israélite et juive, l'idée de la résurrection (au sens d'un retour de l'individu à la vie) ne se manifeste que tardivement: Es 26,19; Dan 12,2-3. Ici il n'est pas nécessaire

Ce refus catégorique de la notion de résurrection ne s'accorde pas avec le concept théologique qui, plus tard, devint majoritaire dans le judaïsme. On comprend alors bien les massorètes[1] qui ont «amélioré» le texte pour qu'il corresponde à la foi dans la résurrection: il ne leur a fallu qu'une simple modification au niveau de la vocalisation pour remplacer le ה interrogatif (הַעֹלָה) par le ה de l'article (הָעֹלָה) ce qui donne pour nouvelle traduction: «Qui connaît le souffle des fils d'Adam *qui* monte, lui, vers le haut, tandis que le souffle des bêtes descend vers le bas, vers la terre ?» Les traductions anciennes (Septante, Vulgate, etc.), en revanche, attestent une forme textuelle sans de telles corrections dogmatiques, elles ont donc lu l'original hébreu comme comprenant *deux* interrogations: «Qui sait *si* le souffle des fils de l'homme monte en haut, et *si* le souffle de la bête descend en bas dans la terre?»
Le v.22a passe à une conclusion qui s'inspire des idées du maître: «J'ai vu qu'il n'y a rien de mieux que...» (cf. 8,15, mais aussi 3,12)[2]. Pourtant le contenu positif de cette conclusion («se réjouir de ses œuvres») ne correspond pas au profil de la pensée du Disciple qui a remis en question toute valeur positive de la joie (שׂמחה, cf. 2,1). Il s'agit donc d'une intervention de la part du rédacteur qui, en se réorientant à la pensée du maître, contrebalance la parole du Disciple, qui lui semble trop négative au sujet du sens de la vie humaine. De plus, cette conclusion arrive trop tôt, car elle interrompt la construction parallèle des deux phrases interrogatives ouvrant par un מִי (v.21 et v.22b).

Le **v.22b** fait écho à la formule interrogative du v.21, «Qui sait... ?», par une expression parallèle: מִי יְבִיאֶנּוּ לִרְאוֹת «Qui le mettra en état de voir (découvrir, reconnaître)... ?» Un parallélisme comparable des deux verbes ידע (connaître, savoir) et בוא hif. (venir, amener, rendre capable) se trouve au Ps 90,12 où l'auteur demande à Dieu de lui donner une clairvoyance sobre et raisonnable sur la finitude de la vie humaine. C'est là une exigence moindre que celle des milieux apocalyptiques qui commençaient à se développer à l'époque du Disciple[3]: au lieu de se borner à une considération «raisonnable»

d'esquisser le développement de cette pensée et ses raisons; il suffit de constater que, probablement, la contestation du Disciple concerne aussi ce concept théologique d'une résurrection qui s'est profilé de plus en plus clairement dans la tradition juive.

1 Cf. AARRE LAUHA, *Kohelet* (1978), p.77: «Zur Zeit der Masoreten empfand man einen derartigen Zweifel an der Unsterblichkeit des Menschen als ketzerisch und deutete darum...»; TREMPER LONGMAN III, *Ecclesiastes* (1998), p.131: «The Masoretes pointed the prefixes as definitive article markers, which had the effect of turning the verse into a statement: "the breath (or spirit) of humans goes up above and the breath (or spirit) of animals goes down." Perhaps the Masorets wanted to turn Qohelet into a more traditional theologian...» Cf. aussi VITTORIA D'ALARIO, *Morte et sopravvivenza* (1995), pp.211-222.

2 Il est à noter que, dans plusieurs détails grammaticaux, la formulation diverge de celle du maître (p.ex. אֵין טוֹב מֵאֲשֶׁר au lieu de אֵין טוֹב כִּי אִם).

3 Cf. OTTO KAISER, «Die Sinnkrise bei Kohelet» (1978), réimpr. dans: O.Kaiser, *Der Mensch unter dem Schicksal* (1985), p.93: «gegenüber [...] der an Boden gewinnenden frühen Apokalyptik». C'est particulièrement LILIANA ROSSO UBIGLI qui a développé l'idée que le livre de Qohéleth s'opposait aux tendances apocalyptiques: «Qohelet di fronte all'apocalittica», dans: *Henoch* 5 (1983), pp.209-234. Cf. aussi DIETHELM MICHEL qui parle d'une «Frontstellung gegen eine aufkommende Apokalyptik» (*Untersuchungen* [1989], p.165; cf. aussi pp.126ss, 137, 255 [avec la note 21], 272s; «Weisheit und Apokalyptik» [1993], pp.413-434). Cette vue se trouve vivement combattue par ALEXANDER ACHILLES FISCHER («Kohelet und die frühe Apokalyptik» [1998], pp.339-356), mais son argumentation se base sur des expressions isolées et ne rend guère compte du phénomène global de ce mouvement.

sur la vie dans son cadre terrestre et limité, on y revendiquait des connaissances inspirées sur la vie dans l'au-delà. Notons que les apocalypticiens suivent et développent en cela une tendance déjà attestée chez certains prophètes qui se servent notamment du verbe בוא hif. pour décrire des enlèvements extatiques («Entrückungen»; cf., p.ex., Ez 8 et 11). Le bien-fondé et la crédibilité de telles dimensions surnaturelles sont fortement mis en question par notre texte; «l'interrogation est ici encore de pure forme et équivaut à une négation»[1]: il n'existe pas d'information solide sur ce qui sera après la mort (l'expression יִהְיֶה אַחֲרָיו revient aussi en 6,12; 8,7 et 10,14).

Dans la littérature exégétique, on trouve aussi d'autres interprétations du v.22b. Parfois, le verbe בוא hif. n'est pas compris au sens de «amener», mais de «ramener», c'est-à-dire de «faire revenir après la mort»[2]. Mais, en analogie avec מִי יוֹדֵעַ du v.21, il ne s'agit pas d'une éventuelle connaissance future (post mortem), mais de ce que l'on peut savoir hic et nunc de l'existence après la mort. Une autre interprétation divergente concerne le verbe ראה («voir») qui n'est pas pris au sens de «découvrir» ou «reconnaître», mais de «jouir»: «Car qui le fera jouir de ce qui sera après lui» (traduction Segond). Cette compréhension argumente avec la teneur de la phrase qui précède (v.22a: «jouir de ses œuvres»), mais les autres textes déjà mentionnés qui attestent l'expression יִהְיֶה אַחֲרָיו (6,12; 8,7 et 10,14) soulignent clairement qu'il s'agit d'une connaissance et non pas d'une manière de vivre. Si, par ailleurs, on admet que le v.22a est un ajout rédactionnel, toute raison tombe de définir le sens primitif du v.22b en fonction de cette phrase qui, dans la forme finale et canonique du texte, la précède immédiatement.

Le verset suivant (4,1) ne fait pas partie du texte du Disciple, car il quitte le sujet de la supériorité de l'homme par rapport à l'animal, celui de la mort et celui de la situation après la mort. Il reprend le thème de l'injustice et de l'oppression (cf. 3,16). Cette insertion rédactionnelle a pour fonction de motiver le déconcertant éloge des morts qui suit (4,2). Afin que cet éloge ne provoque pas l'impression d'une conclusion généralement valable, le rédacteur veut comprendre la glorification de la mort sous l'aspect de la libération de toute souffrance. Cette perception de la mort est également attestée dans le livre du Siracide (41,2: «O mort, ta sentence est bienvenue pour l'homme dans le besoin, dont les forces diminuent...»), et il ne me semble pas exclu qu'elle soit influencée par la pensée grecque qui manifeste très fréquemment des tendances comparables[3].

Le disciple de Qohéleth n'attend aucune sorte d'existence après la mort. Il dénonce les réflexions sur cette question comme de pures spéculations; car il avait déjà exposé sa position au v.19aγ: «un souffle de vie identique les anime tous sans différence, les humains comme les animaux».

Quelles conséquences va-t-il en tirer ? Que fera-t-il de la conclusion que le maître a donnée à sa troisième démarche: «de se réjouir de l'existence et de faire le bien» (v.12aβb) ? La perspective positive que son maître propose face à la finitude ne lui est guère accessible, à lui qui a déjà exprimé sa haine de la

---

1 Emmanuel Podechard, *L'Ecclésiaste* (1912), p.317.

2 Daniel Lys, *L'Ecclésiaste* (1977), p.406; cf. la Bible du rabbinat français: «car qui le ramènera [un jour] pour voir ce qui se passera après lui?»

3 Quelques références sont données par Kurt Galling, *Prediger* (1940), p.65.

vie (2,17aα) et de toutes ses joies (2,1a.3). Par conséquent, il ne lui reste que la conclusion que nous trouvons en **4,2**: «Alors, pour ma part, je fais l'éloge de l'état de mort comme préférable à celui d'être encore en vie». Cette conclusion se veut une interprétation correctrice de la position de son maître, car elle est introduite par le même verbe שבח («louer», «célébrer») qui ouvrira la conclusion finale de Qohéleth le Sage (8,15aα). Une fois de plus, le disciple pratique donc la méthode de l'anticipation pour accentuer sa propre interprétation. Tandis que le maître met l'accent sur la dimension de la «vie» (חַיִּים; 3,12b, repris dans 8,15b), le disciple, par opposition ou contraste, «fait l'éloge» (שׁבח) des «morts» (הַמֵּתִים), et cela non pas en fonction des œuvres qu'ils ont réalisées de leur vivant[1], mais pour la simple raison «qu'étant déjà morts» (שֶׁכְּבָר מֵתוּ), ils ont laissé derrière eux cette vie profondément détestée.

Comme le maître (8,15aβ), le disciple introduit sa sentence de conclusion par l'adjectif טוֹב (**v.3a**: וְטוֹב מִשְּׁנֵיהֶם). Ici, cependant, la position affirmée est très différente et reste dans la droite ligne de celui qui hait la vie: il serait préférable, dit-il, de ne jamais[2] être né (לֹא הָיָה).

En 3b, un rédacteur ultérieur a ajouté une remarque explicative en reprenant de manière parallèle le אֲשֶׁר du v.3a: ne pas naître, c'est rester préservé des mauvaises expériences qui caractérisent toute activité sous le soleil (v.3b); la formulation rappelle celle de 2,17. Et comme en 2,18, cette «activité» est encore expliquée par עָמָל au v.4a. Ce verset proclame que l'aspect négatif (עָמָל) de toute la vie et des activités humaines (מַעֲשֶׂה) provient de la rivalité (קִנְאָה, «jalousie») qui nuit à l'entente sociale et paisible entre les humains (אִישׁ מֵרֵעֵהוּ). C'est ainsi à nouveau un aspect du thème de la justice et de l'ordre social que le rédacteur insère pour motiver (et excuser) le dégoût de la vie que le texte lui transmet.

Dans le **v.4b** on retrouve la formule finale composée du couple הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ avec laquelle le Disciple avait déjà clos ses remarques relatives aux deux premières démarches de son maître (2,11b et 2,17b). Elle se présente ici sous la forme גַּם־זֶה הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ («cela aussi n'est que fumée et poursuite du vent»).

---

[1] Une telle idée, peu originale, est partagée plutôt par le rédacteur; cf. 3,22a: בְּמַעֲשָׂיו.

[2] Habituellement, עֲדֶן est considéré comme une forme contractée de עַד־הֵן («jusqu'ici»), en analogie à עֲדֶנָה (= עַד־הֵנָּה) du v.2; d'où la traduction «celui qui n'a *pas encore* été» (*TOB*). En reprenant des considérations de GODREY ROLLES DRIVER («Forgotten Hebrew Idioms», dans: *ZAW* 78 [1966], pp.5-6), CHARLES F. WHITLEY a pourtant défendu l'idée que les deux mots (עֲדֶנָה [v.2] et עֲדֶן [v.3]) «are distinctive in origin» (*Koheleth* [1979], p.41): √עדה «up to, till, until» («jusqu'à») et √עדד «at the same time, during, while, when» («durant»). Le second est apparenté à עדן «time»/«saison» attesté en ougaritique, araméen, syriaque et arabe (pp.41-42; cf. aussi MITCHELL DAHOOD, «Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth», dans: *Bibl* 33 [1952], p.48). C'est en ce sens que l'on peut traduire l'expression dans le v.3: «qui n'est *jamais* né» (cf., p.ex., ROLAND MURPHY, *Ecclesiastes* [1992], p.29: «who has never lived»). Il serait, en effet, peu convaincant de déclarer quelqu'un heureux (טוֹב) qui pour le moment, «n'est pas *encore* né», mais qui plus tard, quand il sera né, verra tous les malheurs de la vie.

וְסַבּוֹתִי אֲנִי אֶת־לִבִּי לְבַקֵּשׁ	**[*2,20a]**
מַה־יִּתְרוֹן הָעוֹשֶׂה בַּאֲשֶׁר הוּא עָמֵל	**[3,9]**
רָאִיתִי אֶת־הָעִנְיָן אֲשֶׁר נָתַן אֱלֹהִים לִבְנֵי הָאָדָם לַעֲנוֹת בּוֹ	**[3,10]**
גַּם אֶת־הָעֹלָם נָתַן בְּלִבָּם	**[3,11bα]**
יָדַעְתִּי כִּי	**[3,12aα]**
אֵין טוֹב בָּם כִּי אִם־לִשְׂמוֹחַ וְלַעֲשׂוֹת טוֹב בְּחַיָּיו	**[3,12aβb]**
אָמַרְתִּי אֲנִי בְּלִבִּי עַל־דִּבְרַת בְּנֵי הָאָדָם לְבָרָם הָאֱלֹהִים	[3,18a]
וְלִרְאוֹת שְׁהֶם־בְּהֵמָה הֵמָּה לָהֶם	[3,18b]
כִּי מִקְרֶה בְנֵי־הָאָדָם וּמִקְרֶה הַבְּהֵמָה מִקְרֶה אֶחָד לָהֶם	[3,19aα]
כְּמוֹת זֶה כֵּן מוֹת זֶה וְרוּחַ אֶחָד לַכֹּל	[3,19aβγ]
וּמוֹתַר הָאָדָם מִן־הַבְּהֵמָה אָיִן	[3,19bα]
כִּי הַכֹּל הָבֶל	[3,19bβ]
הַכֹּל הוֹלֵךְ אֶל־מָקוֹם אֶחָד	[3,20a]
הַכֹּל הָיָה מִן־הֶעָפָר וְהַכֹּל שָׁב אֶל־הֶעָפָר	[3,20b]
מִי יוֹדֵעַ רוּחַ בְּנֵי הָאָדָם הָעֹלָה הִיא לְמָעְלָה	[3,21a]
וְרוּחַ הַבְּהֵמָה הַיֹּרֶדֶת הִיא לְמַטָּה לָאָרֶץ	[3,21b]
מִי יְבִיאֶנּוּ לִרְאוֹת בְּמֶה שֶׁיִּהְיֶה אַחֲרָיו	[3,22b]
וְשַׁבֵּחַ אֲנִי אֶת־הַמֵּתִים שֶׁכְּבָר מֵתוּ	[4,2a]
מִן־הַחַיִּים אֲשֶׁר הֵמָּה חַיִּים עֲדֶנָה	[4,2b]
וְטוֹב מִשְּׁנֵיהֶם אֵת אֲשֶׁר־עֲדֶן לֹא הָיָה	[4,3a]
גַּם־זֶה הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ	[4,4b]

[*2,20a]	**Alors j'ai orienté mes considérations différemment pour étudier cette question:**
[3,9]	**Quel profit celui qui s'investit intensément retire-t-il de son engagement ?**
[3,10]	**Or, j'ai constaté combien les humains sont préoccupés par les questions d'existence que Dieu leur a mises au plus profond pour qu'ils s'en occupent.**
[3,11bα]	**Même la pensée de l'éternité, il l'a mise dans leur cœur.**
[3,12aα]	**Pourtant, je l'ai reconnu:**
[3,12aβb]	**pour les hommes, rien n'a de sens, sinon se réjouir de l'existence et faire le bien, chacun durant sa vie.**
[3,18a]	J'ai réfléchi quant aux fils de l'homme: possèdent-ils quelque chose de divin ?
[3,18b]	Pour constater: ils ne sont même pas supérieurs aux animaux.
[3,19aα]	Car il n'y a qu'une seule destinée pour les humains et pour les animaux:
[3,19aβ]	la mort des uns est comme la mort des autres,
[3,19aγ]	et un souffle [de vie] identique les anime tous, les humains comme les animaux.

[3,19bα]	L'être humain ne possède aucune supériorité sur l'animal;
[3,19bβ]	Oui, tout n'est que fumée.
[3,20a]	Tous vont à la même fin;
[3,20b]	tout être vient de la poussière, et tout être retourne à la poussière.
[3,21a]	Qui peut vraiment savoir si le souffle des humains monterait en haut, tandis que celui des animaux descendrait, lui, en bas, vers la terre ?
[3,22b]	Qui lui permet de reconnaître ce qui sera après lui ?
[4,2a]	Alors, pour ma part, je fais l'éloge de l'état de mort
[4,2b]	comme préférable à celui d'être encore en vie.
[4,3a]	Encore plus heureux celui qui n'est jamais né.
[4,4b]	Cela aussi n'est que fumée et poursuite du vent.

L'interprétation que donne le Disciple de la troisième démarche argumentative de son maître est marquée par sa haine de la vie qui revient comme une litanie dans presque toutes ses interventions. Sous cet angle, il n'y a rien de nouveau dans son troisième paragraphe. Cette tendance s'est en effet déjà dessinée dans ses premières interventions. Mais le terme-clé de עוֹלָם trouvé dans le texte de son maître (3,11b) lui permet de préciser davantage sa propre position. Il s'en sert pour se démarquer d'une tendance nouvelle apparue à son époque: l'espoir d'une existence meilleure dans l'au-delà, face à laquelle cette vie-ci et ses souffrances ne sont plus importantes. Le regard du Disciple sur la vie terrestre et quotidienne est comparable à celui de ce courant, mais ses conclusions sont diamétralement opposées: le Disciple refuse toute consolation par la promesse d'une récompense après la mort. Pour lui, le phénomène de la vie est strictement défini par cela seul qui est observable. Il situe le principe vital dans la רוּחַ (3,21), donc dans «le souffle» ou «l'haleine de vie»; voilà le critère qui permet de distinguer les êtres vivants des êtres morts. Pourtant ce phénomène fondamental de la vie n'est pas une spécificité de l'existence humaine, et par conséquent, le Disciple parle expressément de la רוּחַ הַבְּהֵמָה (3,21): les animaux ont un «souffle» («âme») comme les humains. Ici doit s'arrêter la réflexion, postule le Disciple. Aussi ne mentionne-t-il les théories concernant une vie posthume des hommes que sous la forme d'une question (v.21 et 22b), ce qui reflète que lui-même y est opposé. Rien ne peut lui adoucir l'expérience totalement négative de la vie. La seule perspective positive (שׁבח, 4,2) qui reste dans la vie est l'attente de sa fin, la mort, et d'être débarrassé de la contrainte de vivre.

Dans ce qui suit, nous poursuivrons notre investigation sur la relecture opérée par le disciple de Qohéleth en étudiant ce qu'il a fait de la conclusion de son maître.

*La reprise de la «conclusion» du maître: Qoh 8,*9-10.*14-15; 9,*1-12*

Le travail interprétatif du Disciple sur la «conclusion» de son maître (8,9a.15) peut être réparti sur deux plans: a) celui de l'intervention rédactionnelle dans le texte même de Qohéleth le Sage, b) celui de l'adjonction d'une nouvelle «conclusion» entièrement empreinte de sa propre pensée (à partir de 9,1).

L'intervention interprétative se révèle par la formule stéréotypée גַּם־זֶה הָבֶל («cela aussi n'est que fumée»; 8,10b.14b) qui ailleurs déjà clôt les remarques formulées par le Disciple (cf. surtout 2,1b.15b; 4,4b). Elle se révèle aussi par le contenu du texte que conclut cette formule négative; on y reconnaît facilement la pensée du Disciple: la contestation radicale du concept traditionnel d'un ordre du monde et du fonctionnement de la justice (8,10a.14a). L'intervention dans le texte même du maître reste assez sommaire se bornant à évoquer très brièvement cette pensée contestataire, la nouvelle orientation interprétative sera d'autant plus longuement développée dans le paragraphe ajouté.

Le commentaire inséré par le Disciple ouvre par וּבְכֵן רָאִיתִי (**8,10**[1]) reprenant ainsi fidèlement la forme רָאִיתִי («j'ai vu») du texte du «maître» (v.9a); l'enchaînement syntaxique est garanti par וּבְכֵן («et ainsi...», «et alors...»[2]) qui annonce la reprise et la continuation de l'observation précédente. Parmi tous les phénomènes (כָּל־זֶה, v.9a) que l'on peut observer, il y en a un que le Disciple considère particulièrement digne d'être retenu et accentué dans la conclusion: il concerne les רְשָׁעִים («méchants»): ceux qui ne respectent pas les «normes»[3]. Jusqu'ici le texte est absolument évident; mais pour sa suite, la transmission scripturaire atteste de nombreuses variantes et plusieurs compréhensions[4].

---

[1] J'ai déjà signalé (cf., ci-dessus, p.71) qu'à mon avis le v.9b provient d'une rédaction ultérieure: a) au niveau syntaxique, cette rédaction ne prend plus le soin de garantir une bonne intégration de son ajout interprétatif; b) celui-ci s'ouvre par la notion עֵת si importante dans l'interprétation du rédacteur ultérieur (cf. 3,1-8); c) on retrouve la thématique qui régit aussi les ajouts rédactionnels insérés dans l'interprétation de la troisième démarche (3,16 et 4,1), c'est-à-dire l'évocation du comportement négatif qui prévaut dans les relations humaines et qui nuit fondamentalement à la qualité de vie; la vie en tant que telle (telle qu'elle est conçue par le Créateur) n'est pas mauvaise, ce sont les humains qui causent tous les maux et les souffrances de leur vie (cf., ci-dessus, pp.119 et 126).

[2] Cf. ERNST JENNI, *Die Präposition Beth* (1992), p.328 (§3812): «sodann». LXX: καὶ τότε; Jérôme: «Et tunc» et «itaque» (*Commentarius* [CChr.SL 72, 1959], p.317 (ll.125 et 133).

[3] HELMER RINGGREN, art. רָשַׁע *rāšʿ*, dans: *ThWAT* VII (1993), col.676: «... ist eine Grundbedeutung „nicht in Ordnung sein, die erwartete Funktion nicht erfüllen" anzunehmen, aus der sich die verschiedenen Sonderbedeutungen entwickelt haben».

[4] Pour une présentation très détaillée de la discussion exégétique cf. FRANZ JOSEF BACKHAUS,

Tout comme la seconde insertion interprétative (v.14), la première (v.10) devrait être structurée par un *parallélisme* («antithétique») évoquant le sort des רְשָׁעִים et celui de ceux qui se comportent conformément aux normes traditionnelles. Au v.14, ceux-ci sont appelés צַדִּיקִים; au v.10, l'élément אֲשֶׁר כֵּן־עָשׂוּ doit désigner ces mêmes gens: «ceux qui ont agi correctement»[1]. Si l'on adhère à ce principe d'un parallélisme, il est approprié de répartir les quatre formes verbales de façon à en attribuer deux à chacun des deux groupes de gens: קבר et בוא pour les רְשָׁעִים ainsi que הלך et שׁכח pour les autres. Les uns sont solennellement portés au tombeau (קבר) et entrent ainsi (בוא[2]) au «lieu de sainteté» (מקום קדוש[3]), tandis que les autres «s'en vont» (הלך[4]; cela veut dire: ils disparaissent sans tambour ni trompette) et seront vite oubliés (שׁכח[5]) dans la

---

«Qohelet und der sogenannte Tun-Ergehen-Zusammenhang», *BN* 89 (1997), pp.32-43.

1 כֵּן I: «juste», «ce qui est juste, correct, exact»: cf. *HALAT*, vol.II (1974), p.459; KLAUS KOCH, art. כון *kûn*, dans: *ThWAT* IV (1984), col.97. Cette compréhension de l'expression de 8,10 est attestée par Symmaque (τὰ δίκαια; cf. SEBASTIAN EURINGER, *Masorahtext des Koheleth* [1890], p.102) et reprise par AUGUST KNOBEL (*Koheleth* [1836], p.278) et de nombreux exégètes; on renvoie régulièrement à la construction comparable en 2Rois 7,9. D'autres préfèrent une interprétation au sens de l'adverbe כֵּן II («ainsi»): «ils ont agi ainsi» (cf., p.ex., DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* [1977], p.23; FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Zeit und Zufall* [1993], p.252); mais cela demanderait plutôt l'ordre inverse des mots: עָשׂה כֵּן.

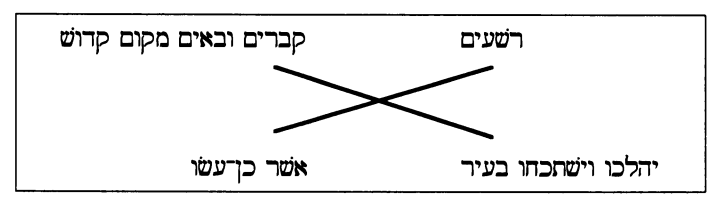
2 En parallélisme avec קְבֻרִים, il faudrait également reconstruire pour בוא une forme participiale (la terminaison ים- se trouve maintenant, par erreur, liée au mot suivant: ומ-מקום); la LXX (εἰσαχθέντες) fait penser à un participe passif (et on propose ainsi la forme du hofʿal: מובאים), tandis que Rashbam propose un participe qal actif (באים; SARA JAPHET – ROBERT B. SALTERS, *Commentary of R. Samuel Ben Meir* [1985], p.172). On pourrait oser proposer un participe qal passif (באוים; cf. aussi MITCHELL DAHOOD, *Psalms I* (AncB 16), New York: Doubleday, 1965, p.262 [Ps 43,3]; *Psalms III* (AncB 17A, 1970), p.61 [Ps 105,31], p.62 [Ps 105,34] et p.323 [Ps 143,2]), même s'il n'est pas attesté dans les textes bibliques.

3 Le sens de cette expression est très discuté: assez souvent elle se trouve utilisée en rapport avec le *sanctuaire* (Ex 29,31; Lév 6,9.19s; 7,6 etc.), mais ici le contexte (קבר !) fait plutôt penser à une signification en rapport avec le *tombeau* (cf. en italien *camposanto*). L'adjectif קָדוֹשׁ doit alors être compris en un sens (primitif et) large qui définit toutes les forces numineuses qui exigent une prudence extrême. HEINRICH GEORG AUGUST EWALD (*Die poetischen Bücher des Alten Bundes* IV [1837]) a proposé cette interprétation (il parle du «heiligen Ort der Gräber», p.215), et MITCHELL DAHOOD («Qoheleth and Northwest Semitic Philology», dans: *Bibl* 43 [1962], p.360) a rassemblé des attestations épigraphiques soutenant la compréhension de מקום au sens de «tombeau». Je me demande s'il n'est pas possible de préciser encore: si les deux verbes קבר et בוא indiquaient *deux* phases différentes de l'ensevelissement, le premier désignerait la «mise au tombeau» (sur les banquettes de la chambre funéraire) et le second la collection des ossements décharnés dans une cavité ou (à l'époque hellénistique) dans un ossuaire. Pour ces gens *tout* le rituel est respectueusement exécuté – jusqu'au dernier acte (pour cet emploi du verbe בוא cf. aussi Gen 15,15; 1Rois 13,22; És 57,2).

4 Pour הלך au sens de «mourir» («s'en aller») cf., p.ex., Qoh 1,4 (ci-dessus, p.77 avec la note 1); le piʿel renforce cet aspect de fugacité (cf. Hab 3,11), et une modification de ce texte (p.ex. יְהַלְּלוּ) ne s'impose point.

5 Le hitpaʿel de שׁכח n'est plus attesté dans un autre texte biblique, mais les exégètes des langues sémitiques n'y reconnaissent aucun problème (cf., p.ex., ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa, p.162; SARA JAPHET – ROBERT B. SALTERS, *op. cit.*, p.172s). Les

«ville» (עִיר). On obtient ainsi un parallélisme antithétique dont les sujets et les formes verbales sont structurés de façon chiastique:



Cette observation concernant le sort des «méchants» et celui des «justes» que l'on peut faire toujours et encore (cf. les participes et les imparfaits !), remet en question profondément la doctrine traditionnelle de l'ordre du monde et de la justice. Le Disciple y reconnaît une des absurdités fondamentales (גַּם־ זֶה הָבֶל, v.10b) de la vie humaine. Si l'idée d'un ordre s'avère ainsi illusoire, toutes les croyances traditionnelles risquent de s'écrouler comme un château de cartes. Ici, on touche à un nerf central du système conçu pour donner un sens à l'existence humaine.

On comprend bien toutes les tentatives de désamorcer la subversion aiguë de ce texte: une rédaction ultérieure en impute la responsabilité à la volonté destructrice (רַע, v.9b et 11b) et despotique (שׁלט, v.9b) de l'homme et au mauvais fonctionnement de la justice (v.11a); les traducteurs et exégètes ont donné un sens plus convenable au v.10 en supposant que l'«oubli» (שׁכח) ne concerne que les רְשָׁעִים et les «tyranniques» (שׁלט) qui seront finalement rattrapés par le sort qu'ils méritent[1]. Pour rééquilibrer les choses, la rédaction ajoute encore sa «confession de foi» (גַּם־יוֹדֵעַ אָנִי, v.12) en soulignant qu'il y aura tout de même du bonheur (טוֹב) pour ceux qui craignent Dieu (יִרְאֵי אֱלֹהִים) et que les «méchants» (רשׁע, v.13) seront certainement condamnés à une existence d'«ombre» (צֵל).

Nous avons régulièrement pu constater que le Disciple privilégie une description en deux temps dont chacun est clos par une formule avec הָבֶל (2,1 et 2,3.11; 2,14-15 et 2,16-17; 3,18-19 et 3,20 – 4,4). Il adopte le même procédé dans cette «conclusion»: après le v.10 (avec sa formule גַּם־זֶה הָבֶל) il ajoute, au **v.14**, une seconde formulation de sa thèse fondamentale du non-fonctionnement de l'ordre du monde (litt.): «il y a effectivement (יֵשׁ) des justes (צַדִּיקִים) auxquels il arrive (שֶׁמַּגִּיעַ אֲלֵהֶם[2]) selon l'agissement des méchants (כְּמַעֲשֵׂה

traductions grecques ont lu שׁבח (cf. SEBASTIAN EURINGER, *op. cit.*, p.100), mais ce n'est pas sans lien avec l'interprétation fondamentalement différente qu'elles donnent à ce verset.

1 Cf., p.ex., le Targoum: «ils allaient se consumer dans la géhenne, et ils étaient oubliés des habitants de la ville: comme ils firent il leur fut fait» (CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste et son double araméen. Qohélet et son Targoum* [1990], p.75; ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa [1992], p.162).

2 Je suppose que primitivement, la formulation était absolument identique dans les deux lignes (donc שֶׁמַּגִּיעַ אֲלֵהֶם) et que l'écriture אֲשֶׁר־ (au v.14aα) à la place de -שֶׁ ne s'est glissée dans le texte que sous l'influence des deux אֲשֶׁר du texte rédactionnel de la première ligne du v.14aα. Rashbam inscrit lui aussi la forme שמגיע dans les *deux* lignes parallèles du texte (SARA JAPHET – ROBERT B. SALTERS, *The Commentary of R. Samuel Ben Meir* Rashbam *on Qoheleth* [1985], p.175).

הָרְשָׁעִים), et il y a effectivement (יֵשׁ) des méchants (רְשָׁעִים) auxquels il arrive (שֶׁמַּגִּיעַ אֲלֵהֶם) selon l'agissement des justes (כְּמַעֲשֵׂה הַצַּדִּיקִים)». Cette formulation exprime absolument le contraire de ce qu'enseignait la sagesse traditionnelle; l'observation du réel contredit les dogmes sapientiaux. Le Disciple en conclut que de nouveau (גַּם), il ne peut formuler (אָמַרְתִּי, v.14b) que la thèse de l'absurdité totale (הֶבֶל).

L'observation est tellement évidente et la formulation du texte tellement claire et lucide que les traducteurs et exégètes n'ont eu aucune marge pour donner à ce texte une interprétation autre que celle voulue par son auteur. Seule restait la possibilité de désamorcer un peu le caractère subversif de cette proposition par une nouvelle introduction interprétative telle que l'a ajoutée une rédaction ultérieure (v.14aα): cette thèse de l'absurdité (יֶשׁ־הֶבֶל) ne concerne que les réalités du monde ici-bas (אֲשֶׁר נַעֲשָׂה עַל־הָאָרֶץ), ce qui laisse toute liberté de concevoir une justice de Dieu qui se manifestera dans un monde à venir ou dans un au-delà. Que la formulation du Disciple soit apparue provocatrice se révèle aussi dans la paraphrase inhabituellement longue qu'ajoute le Targoum pour rendre le texte plus conforme à la théologie orthodoxe: «... le mal qui arrive aux justes dans ce monde, n'est pas causé par leurs péchés, mais c'est pour les acquitter d'une faute légère, afin que leur salaire soit entier dans le monde à venir; et le bien qui arrive aux pécheurs dans ce monde, n'est pas causé par leurs mérites, mais c'est pour leur retourner le salaire d'un léger mérite qu'ils ont acquis, afin qu'ils mangent leur salaire dans ce monde et qu'ils perdent leur part pour le monde à venir»[1].

C'est dans cette absurdité (הֶבֶל) de l'existence humaine que le Disciple ancre le motif le plus profond pour l'invitation à se réjouir de la vie qu'il avait trouvée dans la tradition (v.15). Il reprend ce texte de Qohéleth le Sage sans modification aucune, mais par sa propre introduction dont il le précède, il change le réalisme du maître en une résignation profonde. La joie de vivre perd sa splendeur et sa force convaincante pour ne plus représenter que la dernière planche de salut pour le bateau de la vie qui est en train de sombrer.

Le v.16 introduit la réflexion sur un nouveau sujet (נָתַתִּי אֶת־לִבִּי), ce qui convient mal au caractère de conclusion qui marque tout le contexte[2]. Les biblistes ont toujours ressenti les difficultés que posent les vv.16-17 dans leur contexte; aujourd'hui, on préfère largement la solution de les considérer comme un élément relativement indépendant de celui-ci[3]. Mon concept d'une croissance successive du livre de Qohéleth ouvre une autre possibilité: en tant qu'interprétation rédactionnelle ces versets restent, d'un côté, liés à leur contexte, mais, de l'autre, ils ne se situent pas au même niveau textuel et argumentatif. Leur formule d'introduction (נָתַתִּי אֶת־לִבִּי) signale clairement le rapport au

---

1 CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste et son double araméen. Qohélet et son Targoum* (1990), p.75; ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa (1992), p.162.

2 Cf., p.ex., WILHELM NOWACK qui (dans sa révision du commentaire de FERDINAND HITZIG) constate que «V. 15 das abschliessende Resultat der vorangehenden Betrachtung giebt», et qui en conclut: «man wird daher mit V. 16 einen neuen Abschnitt beginnen müssen» (*Prediger Salomo's* [1883], p.275).

3 P.ex., AARRE LAUHA, *Kohelet* (1978), p.160: «Da [...] der Inhalt der beiden Verse unmittelbar weder mit dem Vorangehenden noch mit dem Folgenden in Verbindung steht, handelt es sich offensichtlich um eine selbständige Einheit...»; cf. aussi la *TOB* (p.1652) qui donne à ces deux versets leur propre titre.

texte précis que ces deux versets tiennent à interpréter, corriger et adoucir, c'est-à-dire à la conclusion du Disciple (9,1) dont ils ont littéralement repris cette formule.

En **9,1a**, le disciple ouvre[1] sa conclusion avec la même formule de résumé (אֶת־כָּל־זֶה) que le maître (8,9aα). En répétant cet élément stylistique de manière identique, il tient à souligner sa fidélité dans l'interprétation de l'enseignement de son maître. À l'aide de cette formule, il annonce donc une deuxième conclusion qui sera à la fois reprise et prolongation. Un כִּי dit «emphatique» («oui, certes, vraiment») veut attirer l'attention sur cette deuxième conclusion, plus importante d'après l'opinion du disciple.

Un petit détail stylistique peut signaler une accentuation différente donnée par le Disciple: tandis que Qohéleth le Sage répétait dans sa conclusion ses *deux* principes, celui de l'observation (רָאִיתִי) et celui de la réflexion (וְנָתוֹן אֶת־לִבִּי), le Disciple pour sa part, ne commence pas par le verbe ראה, mais immédiatement avec la deuxième expression (נתן אֶת־לִבִּי), renforçant ainsi surtout l'aspect de la réflexion (critique).

En combinant la formule de résumé (אֶת־כָּל־זֶה) avec l'expression נתן לֵב le Disciple se voit obligé de modifier la préposition pour éviter un double accusatif; cela donne la formulation avec la préposition אֶל: נתן אֶל־לִבִּי («j'ai donné pour mon cœur»; plus librement traduite: «oui, tout cela, je l'ai soumis à ma réflexion»). Plusieurs manuscrits hébreux n'ont visiblement pas saisi les raisons de cette construction particulière, car ils harmonisent l'expression נתן לֵב selon l'attestation habituelle et remplacent donc la préposition אֶל par אֶת (cf. BHS, la note a dans l'apparat critique).
Le mot suivant (וְלָבוּר) est «difficultueux»[2]. Si l'on veut garder cette forme verbale comme elle est présentée par le texte massorétique, il faut l'interpréter comme une forme secondaire (בור) appartenant au verbe ברר (choisir, éprouver). Ainsi, on peut lire le début du v.1 au sens de deux phrases absolument parallèles:

J'ai appliqué mon cœur à tout cela,
j'ai fait de tout cela l'objet de mon examen. (traduction Segond)

Pourtant, il faut noter que la Septante atteste un texte différent qui ne peut être expliqué par une compréhension inexacte de l'hébreu, car la double attestation de καρδία μου (לִבִּי) et la traduction εἶδεν ne peuvent se justifier par le libellé du texte massorétique. Le contraire est probable: la version massorétique s'explique facilement comme la forme corrompue d'un original que l'on peut encore reconstruire à l'aide de la Septante:

כי את כל זה נתתי אל לבי ולבי לראת את כל זה

Un scribe n'a pas reconnu la fonction précise de la suite immédiate de לבי et ולבי (ou il l'a considérée comme une dittographie erronée), ni celle des deux consonnes א et ת dans l'infinitif לראת suivi de la nota accusativi את; il n'a retenu de chacune des trois consonnes du passage (ל, ב et ר) qu'une seule occurrence pour en construire l'infinitif לבור du verbe ברר qui, dans l'hébreu de son époque, avait adopté aussi la signification «expliquer, éclaircir, prouver» (comme c'est encore valable pour l'hébreu moderne de l'État d'Israël).

---

[1] Cet aspect de «opening verse» est particulièrement souligné par GRAHAM S. OGDEN, «Qoheleth ix 1-16» dans: *VT* 32 (1982), pp.158-169, surtout pp.159s et 168s (cf. aussi son commentaire: *Qoheleth* [1987], pp.143-145).

[2] EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.407.

La leçon de la Septante (εἶδον) et la reconstitution d'un לראות primitif se recommandent aussi par le fait que l'interprétation rédactionnelle de ce verset selon 8,16 qui tient à reprendre des formulations du Disciple (voir ci-dessus !) ne contient pas seulement l'expression נתן לֵב, mais justement aussi cette forme précise וְלִרְאוֹת que nous venons de reconstituer pour 9,1[1].

Comment faut-il maintenant comprendre ce verset introductif dans sa leçon restituée ? La forme וְלִרְאוֹת nous renvoie à 3,18 où le Disciple introduit le résultat de ses réflexions (également second élément dans la proposition !) par un infinitif identique (avec וְ !): «... mais pour constater (= voir) [finalement] que...». D'une manière analogue, il ne faut pas lire l'introduction en 9,1 comme deux formulations parallèles (cf. ci-dessus la traduction Segond) qui expriment la même chose en l'accentuant par la répétition; leur orientation est chaque fois différente: la première phrase tient à résumer (avec la «formule de résumé» אֶת־כָּל־זֶה) toutes les observations et réflexions entreprises et décrites dans ce qui *précède* («tout cela, je l'ai soumis à ma réflexion»), tandis que la seconde oriente le regard vers tout ce qui *suit* en tant que conclusion définitive et finale (également avec la «formule de résumé» אֶת־כָּל־זֶה): «et voici tout ce que j'ai dû constater: ...».

La suite du v.1 («les justes et les sages comme leurs actions sont entre les mains de Dieu») exprime une confiance[2] qui s'accorde mal avec la pensée profondément négative du Disciple, mais qui s'approche d'un texte du Livre de la Sagesse (Sg 3,1-3): «Les âmes des justes, elles, sont dans la main de Dieu et nul tourment ne les atteindra plus. Aux yeux des insensés, ils passèrent pour morts, et leur départ sembla un désastre, leur éloignement une catastrophe. Pourtant ils sont dans la paix». Il faut lire l'affirmation comparable en Qoh 9,1 comme une interprétation correctrice que le rédacteur a mise (selon sa pratique habituelle) *devant* l'affirmation qu'il souhaite adoucir: selon lui la thèse d'un «sort identique» pour tout le monde (v.2: מִקְרֶה אֶחָד) est à modifier sous la perspective de *Dieu* qui, lui, décidera le sort des hommes selon leurs «œuvres» (עֲבָד).
La fin du v.1 («le tout [est?] devant eux») et le début du v.2 («tout [est] comme ce qui [est] à tous» [?]) ne sont guère en ordre et posent d'énormes problèmes à l'interprétation. Le texte de la LXX (cf. aussi Symmaque, Peshitto et Vulgate) combine les deux éléments textuels pour en former une seule phrase, et toutes les traductions anciennes (sauf les targoumîm araméens) supposent le mot הבל. Il est évident que הֶבֶל et הַכֹּל représentent des termes centraux dans le livre de Qohéleth et que, sous l'aspect graphique (הכל/הבל), ils peuvent facilement être confondus. Nous reprendrons plus tard la discus-

[1] Cette proposition ajoute un élément nouveau à la discussion des exégètes à ce sujet. Bien que l'idée de préférer la leçon de la LXX au texte massorétique soit déjà attestée dans des commentaires du XIX[e] siècle (cf. l'énumération chez EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* [1912], p.408), la forme verbale proposée est toujours celle du parfait (רָאָה; cf. aussi l'apparat critique de la BHS sous 1[b]). Mais il n'existe aucune raison d'exclure un infinitif comme seconde forme verbale dans cette phrase (cf. le même phénomène en 8,9 et l'infinitif וְלִרְאוֹת dans la reprise interprétative en 8,16!).

[2] JEAN-JACQUES LAVOIE (*Science et esprit* 47 [1995], pp.69-80) veut reconnaître dans l'expression «être entre les mains de Dieu» une allusion au «pouvoir tyrannique du Créateur» (p.75) en tant que «Divinité lointaine, arbitraire, despotique» (p.79). Une telle interprétation est peu probable, car elle n'explique pas pourquoi au juste, d'après ce v.1aβ, uniquement les «justes» et les «sages» devraient se trouver dans cette «totale dépendance» (p.75).

sion de ces problèmes textuels[1]; ici nous nous bornons à poser comme texte (restitué) du Disciple: הַכֹּל הֶבֶל.

Pour sa conclusion finale, le Disciple indique en premier ce qu'il souhaite retenir comme résumé le plus condensé, qui correspond à sa formule stéréotypée (**v.2**): הַכֹּל הֶבֶל («tout n'est que fumée»; cf. 1,14b; 2,11b; 2,17b; 3,19b). Ensuite, pour le préciser, il ajoute l'aspect qui l'intrigue le plus profondément: כַּאֲשֶׁר לַכֹּל מִקְרֶה אֶחָד («puisque[2] pour tous il n'y aura qu'une seule et même destinée»). Rappelons que le Disciple a trouvé cette notion מִקְרֶה אֶחָד chez son maître (2,14b), mais qu'il en a élargi la portée et l'importance d'une manière considérable (2,15; 3,19). Cette destinée unique qui les attend tous, peut conduire à une mise en question de tous les fondements éthiques, moraux, religieux et sociaux de la société. Le Disciple en parle en soulignant que la mort (en tant que «destinée unique») ne fait aucune différence entre le juste (צַדִּיק) et le criminel (רָשָׁע), entre le bon (טוֹב) et le mauvais (רָע[3]), entre le pur (טָהוֹר) et l'impur (טָמֵא), entre celui qui offre des sacrifices (זֹבֵחַ) et celui qui n'en offre pas (אֵינֶנּוּ זֹבֵחַ).

Dans le v.2b, on trouve encore deux paires qui pourtant se distinguent par une autre structure (avec כְּ). On ne peut évoquer aucune raison plausible qui aurait recommandé ce changement de style, si l'on suppose un seul et même auteur. Il est donc plutôt probable qu'il s'agit ici d'un ajout rédactionnel. L'aspect du contenu soutient cette supposition; dans le commentaire rédactionnel de 2,26, on rencontre les deux mêmes figures: טוֹב et חֹטֶא.

Cette longue énumération de quatre fois deux éléments composée par le Disciple, se comprend comme une généralisation de la remarque faite en 2,15 que la mort ne distingue pas le sage de l'insensé; la question explicite de 2,15aβ se pose ici de manière sous-entendue: Pourquoi donc être «juste», «bon» et «pur» ?! Pourquoi donc «offrir des sacrifices» ?! Quel en est le profit ?! Le «sort unique» et le nivellement total qui en résulte, constituent, d'après le disciple de Qohéleth, le mal foncier (זֶה רָע; **v.3aα**).

Une telle pensée doit être ressentie par toute religion, piété et théologie traditionnelle comme une provocation extrême. Les corrections rédactionnelles de ce texte ne se sont pas fait attendre (aux vv.3-4), et si l'on ne rend pas compte de ses différents niveaux rédactionnels, sa compréhension reste difficile, surtout celle de la fin du v.3.

---

1 Cf., ci-dessous, pp.264-265.

2 כַּאֲשֶׁר comme conjonction qui introduit des raisons («étant donné que», «parce que»), est largement attestée dans les textes bibliques (Nb 27,14; 1Sam 28,18; 2Rois 17,26; etc.); cf. aussi 5,14 (ci-dessous, p.300 [avec la note 2]). Une correction du texte (cf. l'apparat critique de la BHS sous 2[a-a]) ne s'impose pas.

3 Cet élément n'est pas attesté dans le texte massorétique, mais dans plusieurs anciennes versions (Septante, Peshitto, Vulgate etc.); il est indispensable si l'on veut garantir au texte une parfaite structure composée de quatre paires de termes opposés.

Il n'est pas aisé de séparer, au v.3, le texte du Disciple de l'interprétation qui lui a été ajoutée par une rédaction ultérieure. Mais on peut s'attendre à ce que, ici autant qu'ailleurs, le procédé interprétatif soit marqué par le même fonctionnement. Je suppose un premier élément rédactionnel au v.3a après זֶה רָע: l'application du jugement sur la «seule et même destinée» est exclusivement réservée à ce qui «se fait sous le soleil» (v.3aα; cf. 2,17aβ et ailleurs). Pour insérer l'interprétation dans son contexte, la rédaction reprend (sous la forme בַּכֹּל) la notion לַכֹּל utilisée dans la formulation du Disciple, elle limite la «totalité» par la précision אֲשֶׁר־נַעֲשָׂה תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ et place toute son interprétation correctrice *devant* la formulation qu'elle souhaite atténuer (v.3aβ).

Au **v.3aβ** («une seule destinée [est] pour tous»), le Disciple renoue avec la formulation du v.2aα, en inversant pourtant la suite des éléments et en accentuant ainsi la notion de מִקְרֶה אֶחָד («vraiment, une seule et même destinée !»).

En reliant l'affirmation du Disciple (v.3aβ) à sa propre formulation (v.3aα), une relecture ultérieure réussit à restreindre la portée de la thèse provocatrice aux seules «activités sur terre», mais l'absence évidente d'une distinction entre les hommes d'après leur comportement reste tout de même un mal (רָע) suscitant des questions. Le mal une fois évoqué, mène facilement à cet autre problème: d'où vient le mal ? La question suivante pourrait alors se poser: le Créateur a-t-il échoué dans le concept pour sa création ou a-t-il totalement abandonné son monde ? Le rédacteur tient à détourner cette question qui pourrait porter atteinte à l'honneur du Dieu bon et tout-puissant, et il souligne qu'il ne faut pas chercher les raisons de cette situation négative (רָע) ailleurs que chez les humains dont le «cœur» (לֵב) est plein de רָע (v.3bα). C'est une réponse classique qui rappelle Gen 6,5 et 8,21. Si le rédacteur s'exprime sur le לֵב de l'homme, cela est provoqué par l'expression הוֹלֵלוֹת בִּלְבָבָם qu'il veut corriger et interpréter: la situation mauvaise du monde n'est pas seulement due aux הוֹלֵלוֹת (terme du langage sapiential), mais à la corruption fondamentale (רָע) de la pensée des hommes. L'interprétation correctrice (לֵב בְּנֵי־הָאָדָם) se trouve de nouveau *devant* l'expression (בִּלְבָבָם) qui a suscité ce commentaire.

Le «sort unique» (v.3aβ), c'est la mort. Mais le Disciple tient à souligner (au **v.3b**) que même la situation *avant* la mort (בְּחַיֵּיהֶם) est soumise à la négativité totale déterminée par cette fin: durant leur vie, la pensée des humains (לֵב) n'est marquée que par הוֹלֵלוֹת. Le Disciple reprend ainsi le terme qui ailleurs aussi caractérise ses textes et ses interprétations (1,17; 2,12) et qui définit son jugement sur la vie, complètement insensée et vaine[1]. Et après la vie (וְאַחֲרָיו), quelle perspective s'ouvre-t-elle ? Rejoindre les morts – et rien de plus !

Le texte à la fin du v.3 avec ses trois mots (litt.: «après cela vers les morts») est probablement lacuneux[2]; la préposition אֶל laisse attendre une forme verbale (cf. Vulgate: «ad inferos deducentur»). On peut imaginer une solution en supposant une structure parallèle pour la fin du v.3 et le début du v.4: חבר אֶל־הַמֵּתִים et חבר אֶל־הַחַיִּים[3]; le verbe חבר (s'associer, joindre, s'unir) ne serait alors utilisé qu'une seule fois et sous-entendu dans l'autre proposition. Il est pourtant peu probable que l'on renonce au verbe justement dans le *premier* élément du parallélisme et qu'il faille l'attendre jusqu'à la deuxième proposition. Je pars plutôt de l'idée qu'effectivement, le texte n'est plus en ordre

---

[1] Cf. les explications à ce sujet, surtout ci-dessus, pp.52-53, 108 et 113.

[2] Cf., p.ex., CHOON LEONG SEOW, *Ecclesiastes* (1997), p.300: «MT makes no sense as it stands, despite the enthusiasm of some commentators».

[3] Cf. EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.411.

et qu'au cours de sa transmission, la forme verbale s'est perdue. Pour compléter l'élément textuel «vers les morts», le verbe הלך se recommande le plus volontiers, qui comprend le sens de «s'en aller»/«mourir»[1]. הלך אֶל־הַמֵּתִים peut être comparé, par exemple, à l'expression הלך אֶל־מָקוֹם אֶחָד de 6,6. Je reconstruis donc le texte suivant:

וְאַחֲרָיו אֶל־הַמֵּתִים יֵלֵכוּ

Le כִּי du début de la ligne suivante peut représenter une réminiscence du verbe perdu (c'est-à-dire de ses dernières consonnes כו).

La compréhension du début du **v.4** est très discutée. L'accentuation massorétique fait penser à deux propositions distinctes: «Qui [est] celui qui sera choisi/préféré ?» et «Pour tous les vivants, il y a de l'espérance». Cette lecture est hypothéquée surtout de deux problèmes: dans la première proposition, le verbe בחר (choisir) est mal attesté par la tradition manuscrite, et dans la seconde, la préposition אֶל ne convient pas tellement à l'idée de suggérer le sens «pour» (dans une proposition nominale de ce type, on attendrait plutôt la préposition לְ).

La tendance à lire un verbe בחר dans le v.4a s'explique probablement par le parallélisme avec le v.4b: on a pensé à un verbe analogue à la structure טוֹב מִן («mieux que»), et ainsi on a lu בחר au sens de «préférer»/«être préférable». Une interprétation pieuse a pu trouver dans ce texte une allusion au jugement dernier quand Dieu «choisira» les fidèles pour qu'ils soient «exempts» de ce sort d'une mort définitive et éternelle[2].

Il est probable que le texte original a lu le verbe חבר à la place de בחר. D'ailleurs, ce ne serait pas ici la seule occurrence pour une confusion des deux verbes (cf. 1Sam 20,30). Cette leçon חבר, en effet, n'est pas seulement suggérée par le qeré proposé par les massorètes, mais aussi soutenue par plusieurs manuscrits hébreux et les traductions anciennes (Septante, Symmaque, etc.). Le v.4a parle ainsi de celui qui (מִי אֲשֶׁר[3]) «se lie» ou même «s'accroche» avec force (חבר) à toute existence de «vivant» (כָּל־הַחַיִּים[4]), car seuls ceux qui sont en vie, peuvent encore attendre quelque chose. Il ne faut pas y associer une «espérance» (d'être excepté du sort de mourir ou d'être ressuscité par Dieu après la mort), car toute attente d'une vie contredirait au «savoir» (ידע) de la mort inévitable (v.5); בִּטָּחוֹן est ici connoté négativement (comme c'est le

---

1 Cf., p.ex., ci-dessus, p.77 avec la note 1.

2 On trouve cette compréhension défendue par les biblistes plus anciens (cf., p.ex., JOHANN CARL CHRISTOPH NACHTIGAL, *Koheleth* [1798; cf., ci-dessus p.17 note 1], p.192: «Wer ist der Eine Erkohrne?»), tandis qu'aujourd'hui, elle n'est plus mentionnée que rarement (cf. NORBERT LOHFINK, *Kohelet* (1980), p.65 («spätere Orthodoxie»); cette interprétation de l'«élection» et du «choix» se manifeste surtout dans la littérature apocalyptique (cf., p.ex., Hén 45,3s).

3 Le pronom interrogatif מִי a ici la fonction d'un pronom indéfini («quiconque»); cf. Ex 32,33; 2Sam 20,11. Pour le livre de Qohéleth, on peut aussi mentionner l'emploi de מִי en 5,9 et la combinaison מַה־שֶּׁ- en 1,9 et 3,15.

4 Cf. la traduction de KURT GALLING, *Prediger* (1940), p.80: «Kreis der Lebenden», reprise aussi par ALEXANDER ACHILLES FISCHER, *Skepsis* (1997), p.116.

cas pour la plupart des occurrences de la racine בטח [1]) en désignant de vaines attentes et un sentiment de sécurité qui seront certainement déçus et se montreront finalement illusoires.

Pour le Disciple, toute la vie est prise par le tourbillon de la négativité; ce n'est pas seulement sa finalité marquée par la mort qui assombrit la vie, mais, de plus, tout ce à quoi les humains lient leurs attentes durant l'existence est réduit à une compréhension négative. Cette interprétation de la vie est encore renforcée (au v.4b) par une deuxième proposition (parallèle) qui ôte à l'existence humaine tout aspect vraiment positif pour l'approcher de la «vie de chien»: la seule chose positive dans la vie, c'est végéter de manière insipide comme l'animal le plus détesté dans l'entourage de l'homme oriental. C'est dans ce sens («ironique»[2]) que le Disciple cite la sentence proverbiale: «Un chien vivant vaut mieux qu'un lion mort»[3]. On peut, certes, profiter de la vie; mais il n'y a là rien de noble ou grandiose.

Mis à part ces deux «avantages» douteux que le Disciple retient pour la vie (attendre quelque chose qui s'avère finalement comme illusoire, et vivoter dans des conditions pénibles et méprisables), il ne reste qu'un seul aspect qui distingue vraiment les vivants des morts: le «savoir» (**v.5**: ידע). Tandis que «les morts ne savent plus rien du tout», les vivants, eux, peuvent revendiquer un «savoir» (הַחַיִּים יוֹדְעִים). Mais quel «savoir» ! Il n'y a qu'une seule chose dont on puisse être absolument sûr: on mourra (יָמֻתוּ). Ce savoir minimaliste et sinistre constitue, selon le Disciple, le seul privilège qu'aient les vivants par rapport aux morts. Eux ne savent rien; plus encore, ils ne sont plus l'objet d'un savoir, «leur souvenir est oublié» (v.5bβ) et il n'y aura plus jamais (עוֹד) un «salaire» (שָׂכָר: récompense, rémunération) pour eux (v.5bα). Il est probable que le Disciple s'oppose ainsi au dogme d'une rétribution que Dieu devait accorder dans un au-delà[4]; car il souligne qu'avec la mort, toute possibilité d'une récompense quelle qu'elle soit, sera pour toujours (עוֹד) exclue.

---

1 Cf. ALFRED JEPSEN, art. בָּטַח dans: *ThWAT* I (1973), coll.608sq; col.610: «ein Verhalten, das, wenn auch verständlich, doch enttäuscht wird, das also eine gutgläubige, leichtfertige oder auch hochmütige Sorglosigkeit und Sicherheit umschreibt»; col.611: «... so ergibt sich ein Bild alles dessen, woran Menschen ihre Herz hängen und auf das sie ihr Leben glauben aufbauen zu können, und das doch versagt», etc.

2 IZAK J.J. SPANGENBERG, *JSOT* 72 (1996), pp.66-68; et: «Jonah and Qohelet: Satire versus irony», dans: *OTEs* 9 (1996), pp.495-511 (surtout pp.503-505). Cf. TREMPER LONGMAN, *Ecclesiastes* (1998), p.228: «The sarcasm seems obvious to most».

3 Cette sentence semble utilisée aussi parmi les Arabes (cf. AUGUST KNOBEL, *Koheleth* [1836], p.292); dans les sentences de sagesse d'Ahiqar (versions syriaques), on évoque la même chose pour le renard (FRANÇOIS NAU, *Histoire et Sagesse d'Aḥikar l'assyrien, traduction des versions syriaques avec les principales différences des versions arabes, arménienne, grecque, néo-syriaque, slave et roumaine*, Paris: Letouzey et Ané, 1909, p.175): «Un renard vivant vaut mieux qu'un lion mort» (III,68).

4 Pour un שָׂכָר promis par *Dieu*, cf. Jér 31,16 et 2Chr 15,7.

Le rédacteur n'a visiblement pas compris cette parole au sens d'un refus du dogme théologique de la rétribution, car il ne la corrige pas au sens d'un Dernier Jugement (cf., 3,17; 11,9; 12,14). Il a réduit le sens des termes זֵכֶר et שָׂכָר à leur dimension terrestre et intrahumaine. Il ajoute tout de même une interprétation correctrice (qui, par ailleurs, confirme cette stricte restriction au monde des hommes), car il veut que la mort ne soit pas seulement considérée sous l'aspect de la cessation de toutes possibilités *positives*, mais qu'elle comprenne au moins aussi l'avantage de l'arrêt des phénomènes *négatifs* dans la vie humaine comme ceux des passions (v.6a; au sujet de la «jalousie» cf. aussi son ajout en 4,4a).

Au **v.6b**, le Disciple formule encore une deuxième proposition régie par la même structure syntaxique avec אֵין לָהֶם («il n'y a pas pour eux») et traitant du même sujet de la privation des biens dans la situation de la mort: à la place de שָׂכָר («salaire»), il utilise maintenant le terme חֵלֶק désignant la «part» que chacun reçoit comme moyens d'existence[1]. Mais l'accent supplémentaire le plus important que le Disciple souhaite marquer dans la deuxième proposition parallèle, est celui qui renforce le terme עוֹד par עוֹד לְעוֹלָם («plus pour l'éternité»): voilà donc à nouveau la notion qui, dans son débat avec un courant théologique de son temps, suscite la contestation énergique du Disciple. D'après lui, les morts ont définitivement et pour toujours («pour l'éternité») perdu la possibilité de participer (חֵלֶק) à une vie quelle qu'elle soit. De manière très accentuée, le premier paragraphe de la conclusion proposée par le Disciple se termine ainsi avec la tournure «pour l'éternité».

Après cette fin solennelle, la suite du verset (v.6bβ) revient à ce «qui se fait sous le soleil»; toute cette expression בְּכֹל אֲשֶׁר־נַעֲשָׂה תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ reprend littéralement la formule rédactionnelle du v.3a. Cet ajout est mû par le même souci que celui du v.3: la contestation de la récompense et de la participation à une vie doit être limitée, selon le rédacteur, à l'existence *terrestre* sans qu'il s'ensuive la négation d'une vie après la mort, d'une récompense dans l'au-delà ou d'une «part» (חֵלֶק) auprès de Dieu.

Le **v.7** ouvre par לֵךְ qui marque un tournant abrupt; du point de vue grammatical, il s'agit là d'un impératif («va !») introduisant toute une série d'autres impératifs, mais sa fonction est plutôt celle d'une interjection («eh bien !», «allons !») et rappelle la forme comparable לְכָה־נָּא dont s'est servi le Disciple en 2,1. Subitement déterminé[2], il interrompt les réflexions sur la mort pour passer à des encouragements au sujet des moments de vie qui restent avant l'annihilation que signifie la mort. Cette transition soudaine à la 2e personne (des impératifs) peut être ressentie comme surprenante, mais il est probable qu'elle corresponde à une ancienne tradition[3] reprise par le Dis-

---

1 MATITIAHU TSEVAT, art. חֵלֶק II, dans: *ThWAT* II (1977), col.1017: «Existenzgrundlage».

2 Cf. HANS WILHELM HERTZBERG, *Der Prediger* (1932), p.158 ([2]1963, p.178): «Mit einem gewollten Ruck».

3 Cf., p.ex., les «chants du harpiste» qui attestent une transition comparable qui conduit d'une partie descriptive à une autre dominée par des impératifs: JEAN LÉVÊQUE, *Sagesses de Mésopotamie augmentées d'un dossier sur le «juste souffrant» en Égypte* (Cahiers Évangile, Suppl. 85), Paris 1993, pp.105-106 («Aussi, que ton cœur soit joyeux...»), pp.106-107

ciple. Le motif de «manger et boire» renoue, certes, avec la conclusion du maître (8,15) et avec ses termes centraux, mais l'utilisation de la 2e personne (des impératifs) marque la différence évidente. Mis à part le changement grammatical, on constate aussi un important élargissement stylistique des formulations: le «manger» n'est pas seulement complété par לֶחֶם («pain») tout comme le «boire» est muni du complément direct יַיִן («vin»), mais l'accent est encore mis sur l'état d'esprit qui doit imprégner la vie de chaque jour: בְּשִׂמְחָה («avec joie») et בְּלֶב־טוֹב (litt.: «d'un cœur bon») ! La notion שִׂמְחָה, elle aussi, est reprise de la conclusion du maître (8,15: «pour ma part, je célèbre la joie»), et il va de soi qu'il faut lire l'expression parallèle (בְּלֶב־טוֹב) dans le même sens d'un sentiment de plaisir et de bonheur[1].

On peut se demander si ce ton tout différent correspond encore à la pensée plutôt résignée du Disciple et si nous avons raison de lui attribuer ce v.7a. Mais il faut rappeler que le Disciple n'a pas supprimé les formulations concernées de son maître ni ne les a corrigées[2]; de plus la joie de vivre s'exprimant dans ses propres textes est finalement plutôt désespérée et réticente: profiter de ce qui reste avant qu'il ne soit trop tard ! On peut lire les suffixes de la 2e personne («*ton* pain» et «*ton* vin») en ce sens: «Ce qui est à ta disposition, profites-en au maximum ! C'est *ton* pain, et c'est *ton* vin !»

Ce ton affirmatif a dû provoquer la pensée pieuse d'un rédacteur ultérieur qui ne tolère pas que l'on parle des moyens d'existence sans évoquer, avec reconnaissance, la bénédiction divine. Il ajoute, au v.7b, une explication correctrice (avec כִּי) qui, en fait, interrompt l'invitation à vivre une vie festive (v.7a.8.9)[3].

La suite **(v.8)** débute de façon accentuée avec בְּכָל־עֵת («en tout temps/moment») qui contraste avec la perspective de «l'éternité» de la mort (v.6: עוֹד לְעוֹלָם): le עֵת est le «temps» bref et limité de la vie. Sous l'ombre de la mort et dans le sentiment de vivre dans un espace temporel restreint, il devient pressant de jouir pleinement de ce qui s'offre. L'appel «Que tes vêtements soient

(«Prends la joie du jour...»); MIRIAM LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature, vol.I: The Old and Middle Kingdoms*, Berkeley – Los Angeles – London 1973, pp.196-197.

1 Il est déplacé d'y trouver une dimension «éthique» (HEINZ-JOSEF FABRY, art. לֵב *leḇ*, dans: *ThWAT* IV [1984], col.422) ou l'invitation à une «joie religieuse» (DENIS BUZY, *L'Ecclésiaste* [1946], p.257: «ce n'est pas une joie profane qu'il préconise, mais bien une joie religieuse»). Il faut noter que les deux notions, שמחה et טוֹב לֵב, se trouvent encore juxtaposées en Est 5,9 (où il n'y a, d'ailleurs, rien d'«éthique» ou de «religieux»). On peut aussi comparer la tournure יטב לֵב de 1R 21,7 (en parallèle avec le verbe אכל!) et l'expression opposée לֵב רַע en Prov 25,10.

2 Cf. les remarques au sujet de 8,15, ci-dessus p.133.

3 AARRE LAUHA (*Kohelet* [1978], p.169) a bien souligné cette fissure stylistique dans le texte: «Auch in bezug auf die ganze Konstruktion der Periode macht die Aussage den Eindruck eines eingeschalteten Zwischensatzes: in keiner anderen Mahnung im Kontext findet sich eine vergleichbare nachträgliche Bemerkung»; cf. également OSWALD LORETZ, «Altorientalische und kanaanäische Topoi im Buche Koheleth», dans: *UF* 12 (1980), pp.268-269: «dogmatische Korrektur», «den Fluß des Liedes störender Zusatz».

blancs !» (cela veut dire: «mets des vêtements de fête !») correspond étonnamment, même sous l'aspect de sa structure syntaxique, à un passage de l'épopée de Guilgamesh: «Que tes vêtements soient immaculés/brillants !»[1]. La suite immédiate évoque, dans les deux textes, également des connotations tout à fait analogues: «Que l'huile ne manque pas sur ta tête !» (v.8b) peut être comparé à «Que ta tête soit lavée !» de l'épopée de Guilgamesh. Enfin, les deux textes font mention de l'amour et de la sexualité; l'exhortation du **v.9a** («Goûte la vie avec la [une ?] femme que tu aimes !») peut être comparée à celle de l'épopée de Guilgamesh: «Que ta bien-aimée, sur ton sein, trouve le plaisir !»[2].

En 1905 déjà, Hubert Grimme a signalé ces parallèles remarquables[3] et, tout récemment, la thèse de doctorat de Johan Yeong-Sik Pahk a repris cette question[4]. Christoph Uehlinger a raison de mettre en garde contre toute tentative de vouloir supposer un rapport direct et littéraire entre les deux textes[5]; il rappelle que ce passage (le conseil de la cabaretière Sidouri) n'est transmis que dans la version vieille-babylonienne, tandis que la recension assyrienne devenue «canonique» l'a ôté de son texte[6]. Il n'y a aucun indice qui permette d'affirmer que cette version plus ancienne aurait encore été connue dans la Palestine de l'époque perse et hellénistique[7]; une telle supposition est même plutôt improbable. La suite des motifs communs à ce passage dans l'épopée de Guilgamesh et à ce texte dans le livre de Qohéleth est impressionnante[8], mais les différences entre les deux textes sont tout de même trop importantes pour considérer le second comme une «citation» du premier. Il est plus probable que les *deux* s'inspirent d'une tradition largement attestée que l'on pourrait qualifier de «chanson à boire» ou de «chant de fête» comprenant le «consiglio della 'vita gioiosa'»[9]. Sg 2,5-9 ainsi que Sir 14,11-19 semblent présupposer le même genre stylistique, pour ne pas énumérer les nombreux textes extra-bibliques.

L'invitation à la jouissance de la vie ne résonne pas sans un arrière-goût amer, car tous ces motifs qui évoquent une vie heureuse et pleine, conduisent finalement à la qualification *négative* de cette vie à l'aide du terme הֶבֶל cher

---

1 Cf. RENÉ LABAT, «L'Épopée de Gilgamesh» (cf., ci-dessus, p.72 note 2), p.205; RAYMOND JACQUES TOURNAY – AARON SHAFFER, *L'Épopée de Gilgamesh* (Littératures anciennes du Proche-Orient vol.15), Paris: Cerf, 1994, p.204; JAMES B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* [ANET] (1950), [3]1969, p.90 («sparkling fresh»).

2 JAN ASSMANN considère ces textes (les passages du livre de Qohéleth y compris, de manière explicite !) comme «Stücke orientalischer Gelagepoesie» («Der schöne Tag» [1989], p.24); CHRISTOPH UEHLINGER a repris cette idée pour faire de Qohéleth un «Symposiast» («Qohelet» [1997], p.229).

3 «Babel und Koheleth-Jojakhin», dans: *OLZ* 8 (1905), pp.432-438.

4 *Il canto della gioia in Dio*, Napoli 1996.

5 *Op.cit.* [cf., ci-dessus note 2], pp.185-191 (avec la note 153a).

6 *Ibid.*, pp.187-188. Cf. RENÉ LABAT, *op. cit.*, p.205: La «recension ninivite» «omet» ce conseil de la cabaretière.

7 CHRISTOPH UEHLINGER, *op. cit.*, p.188. Pour les questions de la transmission de l'épopée de Guilgamesh cf. surtout RAYMOND JACQUES TOURNAY – AARON SHAFFER, *op. cit.*, pp.10-18.

8 Cf. déjà EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p.414: «Sur sept traits principaux énumérés dans l'épopée de G., six se retrouvent dans Qoh. et à peu près dans le même ordre».

9 JOHAN YEONG-SIK PAHK, *op. cit.*, p.64.

au Disciple: «durant tous les jours de ta vanité». Cela rappelle brutalement le cadre de fugacité dans lequel se déroulent tous les moments d'éventuel plaisir.

Cette tournure est même deux fois attestée au v.9a, avec une variation minime (d'abord avec חַיִּים et après sans ce mot). Il n'est guère probable que cette répétition simpliste corresponde à l'intention de l'auteur de ce texte. D'un autre côté, il ne suffit pas d'éliminer simplement cet élément textuel comme un ajout erroné, il reflète plutôt un processus rédactionnel. On peut relever, en effet, l'intervention du rédacteur qui tout comme au v.7b, tient à évoquer au v.9a le «don» divin (נָתַן). C'est aussi lui qui a précisé l'expression «les jours de ton הֶבֶל»: en insérant le mot «vie», il garantit que הֶבֶל ne se réfère pas à l'état des morts, mais exclusivement à l'existence des vivants. Comme d'habitude, il a gardé le texte qui lui était transmis, tout en le faisant précéder de sa propre clé de lecture (avec חַיִּים).

Le **v.9b** reprend le terme clé חֵלֶק («part»); tandis que les morts n'ont plus aucune «part» à tout ce qui se fait sous le soleil (v.6b), la «part» des vivants ne va pas plus loin que ces quelques aspects (festifs) de l'énumération précédente: «C'est là ta part...!».

Les traducteurs et les exégètes supposent sans autre que חַיִּים doit être rendu par «vie» (cf., par exemple, Daniel Lys: «Ça c'est ton lot dans la vie»[1]). Par la même forme, l'hébreu peut pourtant désigner aussi les «vivants». Cette signification est indubitablement attestée au v.5, et tout le contexte (vv.3-6) vit de la comparaison de la situation des «morts» avec celle des «vivants». Je suis d'avis qu'avec le v.9b, le Disciple reprend ce thème, et par conséquent, il faut préférer la traduction suivante: «C'est là ta part parmi *les vivants* !». Indice supplémentaire: le texte n'utilise pas le suffixe (qui nécessiterait alors une traduction «ta *vie*»); c'est seulement la Septante qui harmonise le texte justement dans le sens auquel on pouvait s'attendre (ἐν τῇ ζωῇ σου). Mais il n'est pas exclu que le rédacteur ultérieur ait déjà compris le mot חַיִּים au sens de «durant la vie», car il ajoute un mot parallèle avec le suffixe de la 2e personne (וּבַעֲמָלְךָ). Par cet ajout, il répète sa position (et la formule avec la double utilisation de la racine עמל) en soulignant que la vie n'est pas totalement הֶבֶל mais seulement sous son aspect de «peine» (cf. 2,18.22).

Le **v.10** poursuit l'idée de profiter autant que possible de la vie: «Tout ce que tu trouves à réaliser, fais-le !». L'expression כֹּל אֲשֶׁר תִּמְצָא יָדְךָ... (litt.: tout ce que ta main trouve...) accentue régulièrement la liberté sans bornes de prendre des décisions sur les activités à poursuivre[2]. La mort est contrainte absolue – la vie véritable, en revanche, devrait être caractérisée par son contraire qui se manifestera, selon le Disciple, dans la liberté de la fête et dans celle des actions. Il renforce son appel par בְּכֹחֲךָ («avec/dans ta force»). Par sa position, ce mot peut être relié soit à la première partie de la phrase («ce que ta main trouve à faire בְּכֹחֲךָ»), soit à la seconde («בְּכֹחֲךָ fais-le !»). Les massorètes indiquent par leur accentuation qu'ils ont compris le texte au

---

[1] *L'Ecclésiaste* (1977), p.25. Cf. aussi JEAN-JACQUES LAVOIE, *Science et Esprit* 45 (1993), p.314.

[2] SIEGFRIED WAGNER, art. מָצָא, dans: *ThWAT* IV (1984), col.1052.

sens de la première solution[1], tandis que toutes les traductions anciennes lisent le verset dans la ligne de la deuxième possibilité. Les deux variantes donnent un sens qui cadre bien avec le contexte. Selon la compréhension adoptée par les traductions anciennes et par la plupart des exégètes, בְּכֹחֲךָ précède l'impératif עֲשֵׂה et se trouve ainsi dans une position syntaxique accentuée; on peut rendre les deux mots de la manière suivante: «De toutes tes forces, fais ce que tu as projeté !»[2]. On pourrait y reconnaître l'invitation à une activité énergique sans hésitation et peut-être même sans scrupules. On peut pourtant considérer בְּכֹחֲךָ aussi comme un terme choisi pour reprendre בַּחַיִּים («parmi les vivants») de la ligne précédente: «dans ta force» signifie alors «de ton vivant»/«tant que tu vivras»[3]. כֹּחַ, en effet, représente un facteur fondamental de la vie[4], et les morts sont caractérisés par son absence (ou, du moins, par son affaiblissement extrême; Job 3,17: יְגִיעֵי כֹחַ). En supposant cette compréhension, le v.10a ne s'exprime pas premièrement sur la façon (énergique) d'agir, mais rappelle les limites imposées à toute activité de l'homme: «tout ce que tu peux faire dans ton vivant, fais-le !» ou «tout ce que tu peux faire, fais-le tant que tu vivras encore !».

Le v.10b donne la raison (כִּי) de cet appel résolu: «Car dans le séjour des morts, il n'y a ni activité (מַעֲשֶׂה), ni décisions à prendre (חֶשְׁבּוֹן), ni savoir (דַּעַת), ni sagesse (חָכְמָה)». Le premier terme renoue directement avec le verbe עשׂה («faire») de la ligne précédente, le second («réflexion», «rationalité») fait allusion à la liberté de pouvoir décider sur ses actes (מצא[5]); le troisième terme renvoie au v.5a (ידע) et le quatrième complète l'énumération à l'aide du vocable général et fondamental du langage sapiential. Toute cette période de quatre éléments conduit pourtant à la mention du «séjour des morts» (שְׁאוֹל); c'est là le point final de toute la réflexion de ce passage et c'est là le point final pour toute vie: «où tu t'en vas» (אֲשֶׁר אַתָּה הֹלֵךְ שָׁמָּה). La vie est toujours un «s'en aller» (הלך[6]; cf. aussi la reconstruction du verbe au v.3b[7]); elle n'est que le bref instant dominé par le אחרי («après») que sont la mort (v.3b) et l'éternité (עוֹלָם; v.6b).

Toute cette première partie de conclusion (9,1-10) conçue par le Disciple, est donc d'une cohérence remarquable: son thème principal qui traverse

---

[1] FRANZ DELITZSCH (*Hoheslied und Koheleth* [1875], p.355) tient à respecter la lecture proposée par cette accentuation massorétique.

[2] Cf. JEAN-JACQUES LAVOIE, *Science et Esprit* 45 (1993), p.314: «...fais-le en ta force».

[3] Ainsi Rashbam: בעודך בחיים («while you are yet alive»; SARA JAPHET – ROBERT B. SALTERS, *The Commentary of R. Samuel Ben Meir* Rashbam *on Qoheleth* [1985], pp.182-183).

[4] Cf. HEINZ-JOSEF FABRY, art. כֹּחַ *koaḥ*, dans: *ThWAT* IV (1984), col.132: «Als Grundbedeutung ergibt sich aus dem Gesagten etwa 'Lebenskraft'».

[5] Cf. l'expression מצא חֶשְׁבּוֹן en 7,27 (cf., ci-dessous, pp.236-237).

[6] Cf., p.ex., Qoh 1,4 (ci-dessus, p.77 avec la note 1).

[7] Cf., ci-dessus, p.138.

toutes les considérations, est la mort[1]; la vie, malgré l'évocation des réjouissances possibles, n'est en fait qu'un moment passager. L'appel aux plaisirs de la vie sonne alors aussi creux que l'idée d'expérimenter avec la joie en 2,1sq., car dans les deux cas, même les moments joyeux et festifs de la vie sont immédiatement qualifiés de הֶבֶל (2,1; 9,9).

Nous avons déjà vu, dans la réinterprétation des trois démarches argumentatives de son maître, que le Disciple a chaque fois développé ses pensées en *deux* étapes distinctes. On n'est donc pas surpris de constater que dans sa conclusion finale, il ajoute également un *deuxième* paragraphe. Il l'introduit (au **v.11aα**) en reprenant le verbe ראה de son premier paragraphe (v.*1), mais en le faisant précéder par le verbe שׁוב qui, dans une telle combinaison, exprime l'idée de répétition («encore une fois»): «Il y a encore une autre chose que j'ai dû constater pour la vie sur la terre».

Cette introduction ouvre une deuxième énumération «in poetischer Form»[2] (cf. v.2) qui a pour fonction de réfuter l'idée traditionnelle du rapport entre l'acte et la destinée («Tun-Ergehen-Zusammenhang»), entre les efforts investis et les résultats obtenus: «La course n'est pas toujours gagnée par les plus rapides, ni la guerre par les plus forts; ce n'est pas le sage qui gagne le plus facilement sa vie, l'homme intelligent ne devient pas toujours riche, et le savant n'est pas forcément respecté et honoré». L'intention polémique se manifeste clairement dans la position accentuée de la négation לֹא: *ce n'est pas* comme ça, comme on le dit habituellement !

Dans le texte hébreu, l'énoncé est catégorique et sans réserve, par exemple: «la guerre n'est point aux vaillants !». Il est clair qu'une telle affirmation absolue ne peut pas être confirmée par l'expérience: il arrive aussi que les plus forts gagnent la bataille. Les formulations globales et catégoriques soulignent une fois de plus[3] que le disciple de Qohéleth quitte le domaine de l'analyse nuancée des réalités pour formuler des «statements» (thèses) purement polémiques. Il s'oppose au postulat de la sagesse traditionnelle qui, porté par une attitude positive et optimiste, part du principe que la récompense revient à qui la mérite. Non, contredit le Disciple, il n'en est rien, il n'y a pas de règle fixe, «car ils sont tous à la merci de l'heur et du malheur» (**v.11b**). L'idée du sort (מִקְרֶה) imprévisible revient de nouveau dans cette sentence, exprimée cette fois-ci à l'aide de la forme verbale de la même racine קרה («arriver, survenir, rencontrer») et dans la même construction syntaxique יִקְרֶה אֶת־כֻּלָּם que celle utilisée par le maître en 2,14.

---

1 Pour 9,7-10, JEAN-JACQUES LAVOIE (*ScEs* 45 [1993], pp.313-324) a très résolument accentué cet aspect de la mort qu'il appelle «la grande obsession de Qohélet» (p.324).

2 NORBERT LOHFINK, *Kohelet* (1980), p.71; la même formulation est utilisée par LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen gründet das Glück* (1994), p.208.

3 Cf., ci-dessus, pp.115-116 au sujet de 2,16.

Pourtant le point culminant de la conclusion n'est atteint que dans le **v.12** qui d'une manière bien présentée, introduit la comparaison avec les poissons et les oiseaux: «*comme* les poissons..., *comme* les oiseaux...». C'est ainsi que la conclusion reprend toute la partie qui met l'homme au même niveau que les animaux (3,18-21): tout comme le poisson est pris dans les mailles fatales (v.12aβ avec l'adjectif רָע), l'homme est piégé par le «moment fatal» (v.12bα; répétition de l'adjectif רָע) qui, dans ce contexte, ne peut signifier que la mort.

Le bien-fondé de cette compréhension est largement discuté parmi les biblistes: est-ce que l'expression se réfère à la mort ou faut-il supposer une vision plus large ? Pour Jérôme, il n'y a pas de doute que l'auteur pense à la mort[1], et la plupart des commentaires attestent la même lecture. Des exégètes du début de notre siècle se montrent de moins en moins convaincus de cette interprétation: «la mort n'est pas exclue, mais il ne s'agit pas de la mort seulement»[2]. Ceux qui défendent ainsi un élargissement du sens, se réfèrent régulièrement au v.11 qui, en effet, ne parle pas de la mort («l'auteur a en vue le temps de l'insuccès et de l'adversité»[3]). Mais le contexte immédiat (v.12) parle un autre langage: si les poissons et les oiseaux sont «pris» (אחז), ce n'est pas pour les mettre dans un aquarium ou dans une cage, mais pour être tués et mangés. C'est là le רָע pour les animaux, et il ne faudrait pas interpréter le עֵת רָע autrement pour les humains: «Deutlich zielt der Ausdruck auf den Tod ab»[4].

Pourtant, la compréhension plus large devient tout de même probable, si l'on passe de la pensée du Disciple à celle du rédacteur qui (au début du v.12) insère une interprétation qui reprend le terme עֵת mais justement en renonçant à l'adjectif רָע. La compréhension de עֵת dans la couche du rédacteur est définie par son grand texte central: «Un temps pour tout» (3,1-8). Tout a sa place, la mort inclue (3,2). Pour lui, la mort n'est pas nécessairement un רָע; le seul aspect négatif qu'il souhaite retenir à son propos, est que l'homme לֹא־יֵדַע אֶת־עִתּוֹ.

Le Disciple décrit l'homme non seulement dans son ignorance quant à l'heure de la mort, mais dans son *impuissance* totale contre elle tout comme les animaux pris dans le filet. Dans cette situation, on ne peut parler de l'homme que sous la forme grammaticale d'un passif (יוּקָשִׁים), et la mort est quelque chose qui se jette (נפל, «tomber») sur (עַל) l'homme. Ainsi toute la considération du Disciple aboutit à l'évocation résignée de l'impuissance totale de l'homme.

---

1 *Commentarius in Ecclesiasten* (CChr.SL 72 [1959], p.330, l.289): «interitus»; cf. aussi la traduction de la Vulgate: Nescit homo finem suum.

2 EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), pp.418s; cf. GEORGE AARON BARTON, *Ecclesiastes* (1908), p.164: «"Time" is here ambiguous, it may mean the time of misfortune or the time of death»; pour la discussion de cette question cf. ELISHA SHEFI, «ההתייחסות למושג "עת" בספר קהלת» [Le concept du «temps» dans le livre de Qohéleth], dans: *BetM* 36 (1990-91), pp.144-151.

3 EMMANUEL PODECHARD, *op. cit.*, p.418.

4 AARRE LAUHA, *Kohelet* (1978), p.173. Les travaux récents reviennent, de préférence, à cette compréhension; cf. FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Zeit und Zufall* (1993), pp.274-275; LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen gründet das Glück* (1994), p.209; ALEXANDER ACHILLES FISCHER, *Skepsis* (1997), pp.134-135.

[8,9aα_1] אֶת־כָּל־זֶה רָאִיתִי
[8,9a$\alpha_2\beta$] וְנָתוֹן אֶת־לִבִּי לְכָל־מַעֲשֶׂה אֲשֶׁר נַעֲשָׂה תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ
[8,10aα_1] וּבְכֵן רָאִיתִי
[8,10aα_2] רְשָׁעִים קְבֻרִים וָבָאוּ וּמִמְּקוֹם קָדוֹשׁ
[8,10a$\alpha_3\beta$] יְהַלֵּכוּ וְיִשְׁתַּכְּחוּ בָעִיר אֲשֶׁר כֵּן־עָשׂוּ
[8,10b] גַּם־זֶה הָבֶל
[8,14aα_2] יֵשׁ צַדִּיקִים שֶׁמַּגִּיעַ אֲלֵהֶם כְּמַעֲשֵׂה הָרְשָׁעִים
[8,14aβ] יֵשׁ רְשָׁעִים שֶׁמַּגִּיעַ אֲלֵהֶם כְּמַעֲשֵׂה הַצַּדִּיקִים
[8,14b] אָמַרְתִּי שֶׁגַּם־זֶה הָבֶל
[8,15aα] וְשִׁבַּחְתִּי אֲנִי אֶת־הַשִּׂמְחָה
[8,15aβ] אֲשֶׁר אֵין־טוֹב לָאָדָם תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ כִּי אִם־לֶאֱכוֹל וְלִשְׁתּוֹת וְלִשְׂמוֹחַ
[8,15b] וְהוּא יִלְוֶנּוּ בַעֲמָלוֹ יְמֵי חַיָּיו אֲשֶׁר־נָתַן־לוֹ הָאֱלֹהִים תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ

[9,1aα] כִּי אֶת־כָּל־זֶה נָתַתִּי אֶל־לִבִּי וְלָבוּר אֶת־כָּל־זֶה
[9,2aα] הַכֹּל כַּאֲשֶׁר לַכֹּל מִקְרֶה אֶחָד
[9,2aβ] לַצַּדִּיק וְלָרָשָׁע לַטּוֹב וְלָרַע
[9,2aγ] וְלַטָּהוֹר וְלַטָּמֵא וְלַזֹּבֵחַ וְלַאֲשֶׁר אֵינֶנּוּ זֹבֵחַ
[9,3a$\alpha\gamma$] זֶה רָע כִּי־מִקְרֶה אֶחָד לַכֹּל
[9,3bα_2] וְהוֹלֵלוֹת בִּלְבָבָם בְּחַיֵּיהֶם
[9,3bβ] וְאַחֲרָיו אֶל־הַמֵּתִים יֵלֵכוּ
[9,4a] מִי אֲשֶׁר יְחֻבַּר אֶל כָּל־הַחַיִּים יֵשׁ בִּטָּחוֹן
[9,4b] כִּי־לְכֶלֶב חַי הוּא טוֹב מִן־הָאַרְיֵה הַמֵּת
[9,5a] כִּי הַחַיִּים יוֹדְעִים שֶׁיָּמֻתוּ וְהַמֵּתִים אֵינָם יוֹדְעִים מְאוּמָה
[9,5b] וְאֵין־עוֹד לָהֶם שָׂכָר כִּי נִשְׁכַּח זִכְרָם
[9,6bα] וְחֵלֶק אֵין־לָהֶם עוֹד לְעוֹלָם
[9,7a] לֵךְ אֱכֹל בְּשִׂמְחָה לַחְמֶךָ וּשְׁתֵה בְלֶב־טוֹב יֵינֶךָ
[9,8] בְּכָל־עֵת יִהְיוּ בְגָדֶיךָ לְבָנִים וְשֶׁמֶן עַל־רֹאשְׁךָ אַל־יֶחְסָר
[9,9a$\alpha\delta$] רְאֵה חַיִּים עִם־אִשָּׁה אֲשֶׁר־אָהַבְתָּ כָּל יְמֵי הֶבְלֶךָ
[9,9bα] כִּי הוּא חֶלְקְךָ בַּחַיִּים
[9,10a] כֹּל אֲשֶׁר תִּמְצָא יָדְךָ לַעֲשׂוֹת בְּכֹחֲךָ עֲשֵׂה
[9,10bα] כִּי אֵין מַעֲשֶׂה וְחֶשְׁבּוֹן וְדַעַת וְחָכְמָה בִּשְׁאוֹל
[9,10bβ] אֲשֶׁר אַתָּה הֹלֵךְ שָׁמָּה

[9,11aα] שַׁבְתִּי וְרָאֹה תַחַת־הַשֶּׁמֶשׁ כִּי
[9,11aβ] לֹא לַקַּלִּים הַמֵּרוֹץ וְלֹא לַגִּבּוֹרִים הַמִּלְחָמָה
[9,11aγ] וְגַם לֹא לַחֲכָמִים לֶחֶם וְגַם לֹא לַנְּבֹנִים עֹשֶׁר
[9,11aδb] וְגַם לֹא לַיֹּדְעִים חֵן כִּי־עֵת וָפֶגַע יִקְרֶה אֶת־כֻּלָּם
[9,12a$\beta\gamma$] כַּדָּגִים שֶׁנֶּאֱחָזִים בִּמְצוֹדָה רָעָה וְכַצִּפֳּרִים הָאֲחֻזוֹת בַּפָּח
[9,12b] כָּהֵם יוּקָשִׁים בְּנֵי הָאָדָם לְעֵת רָעָה כְּשֶׁתִּפּוֹל עֲלֵיהֶם פִּתְאֹם

[8,9aα_1]	**Tout cela, je l'ai observé,**
[8,9a$\alpha_2\beta$]	**et j'ai appliqué mon esprit à toute réalité**
	comme elle se réalise sur la terre.
[8,10aα_1]	Ainsi que je l'ai vu:
[8,10aα_2]	des gens qui n'avaient pas du tout respecté les normes,
	sont solennellement portés au tombeau
	et entrent dans la demeure sacrée,
[8,10a$\alpha_3\beta$]	et des gens qui avaient bien agi, disparaissent
	et, dans la ville, sont vite oubliés.
[8,10b]	Cela aussi n'est que fumée.
[8,14aα_2]	Eh oui, il est des justes subissant le sort
	que méritent les agissements des criminels,
[8,14aβ]	et des criminels connaissant le sort
	que méritent les œuvres des justes.
[8,14b]	J'ai dit: cela aussi n'est que fumée.
[8,15aα]	**Alors, pour ma part, je célèbre la joie:**
[8,15aβ]	**car, pour l'homme sur la terre, rien n'a de sens**
	sinon manger, boire et se réjouir;
[8,15b]	**cela, durant tous les jours de sa vie**
	que Dieu lui donne sous le soleil,
	il doit le considérer
	comme le couronnement de son activité inlassable.
[9,1aα]	Oui vraiment, tout cela, je l'ai soumis à ma réflexion,
	mais pour constater:
[9,2aα]	tout n'est que fumée
	puisque pour tous sans différence
	il n'y aura qu'une même destinée,
[9,2aβ]	pour le juste et pour le criminel,
	pour le bon et pour le mauvais,
[9,2aγ]	pour le pur et pour l'impur,
	pour celui qui offre des sacrifices
	et pour celui qui n'en offre pas.
[9,3a$\alpha\gamma$]	Voilà le mal: qu'il y ait une unique destinée pour tous.
[9,3bα_2]	Pendant leur vie, leur réflexion est marquée
	d'une futilité déraisonnable;
[9,3bβ]	et après cela: s'en aller vers les morts.
[9,4a]	Tant que l'on s'accroche au monde des vivants,
	on peut s'adonner à des espérances,
[9,4b]	[se dire:] une «vie de chien» vaut mieux
	que celle d'un lion mort.
[9,5a]	Le seul savoir [certain] des vivants, c'est qu'ils mourront,
	et les morts, eux, ne savent plus rien du tout.

[9,5b]	Pour eux, plus jamais une quelconque récompense, puisque leur souvenir est oublié;
[9,6bα]	plus jamais une part d'existence, à toujours.
[9,7a]	Allons, mange ton pain avec joie et bois ton vin de bon cœur. Que tes vêtements soient toujours blancs et que l'huile parfumée ne manque jamais sur ta tête !
[9,9aαδ]	Goûte la vie avec la femme que tu aimes, durant tes jours fugaces.
[9,9bα]	Voilà ta part parmi les vivants.
[9,10a]	Tout ce que tu peux faire, fais-le tant que tu vis !
[9,10b]	Car dans le séjour des morts, il n'y a ni activité, ni décisions à prendre, ni savoir, ni sagesse...; c'est pourtant là où tu t'en vas.
[9,11aα]	Il y a encore une autre chose que j'ai dû constater pour la vie sur la terre:
[9,11aβ]	La course n'est pas gagnée par les plus rapides, ni la guerre par les plus forts;
[9,11aγ]	ce n'est pas le sage qui gagne le plus facilement sa vie,
[9,11aδ]	et le savant n'est pas forcément respecté et honoré;
[9,11b]	car ils sont tous à la merci de l'heur et du malheur.
[9,12aβ]	Comme le poisson pris dans les mailles fatales,
[9,12aγ]	comme l'oiseau attrapé au filet,
[9,12bα]	comme eux, les humains sont pris au piège de l'heure fatale
[9,12bβ]	quand, soudain, elle tombe sur eux.

La conclusion du Disciple se termine avec le thème de la mort. On y reconnaît nettement la différence fondamentale qui distingue sa pensée de celle de son maître, Qohéleth le Sage. Lui aussi avait bel et bien parlé de la mort, de la «destinée unique» (2,14.16); mais dans sa conclusion, il avait accentué la perspective de la *vie* (8,15). La conclusion du Disciple, par contre, n'est dominée que par l'évocation de la mort qui, selon lui, marque toute la vie. Il décrit la mort sous son aspect totalement égalisateur et injuste (8,10.14; 9,2-3); plus encore, il veut exclure toute pensée d'une rétribution après la mort ou d'un retour à la vie sous une forme ou sous une autre – עוֹד לְעוֹלָם (9,6): cela est exclu pour toute «éternité».

Il est probable qu'après avoir consulté la conclusion du Disciple, nous disposons de ce qui peut être considéré comme essentiel dans sa pensée. Mais allons encore d'abord à l'interprétation qu'il a donnée à l'«ouverture» du livre (1,4-9).

*La reprise de l'«ouverture» du maître: Qoh 1,*4-11*

Le «prologue»[1] 1,4-11 a régulièrement suscité des réflexions sur sa structure[2]. On reconnaît sans problème un certain caractère poétique à ce texte (et on l'appelle volontiers «poème»[3]); dans les détails cependant, la démonstration de cette structure supposée poétique se heurte à de nombreuses incohérences, par exemple le nombre de stiques et leur longueur[4]. Ces deux aspects, celui d'une structuration incontestable et celui de l'insuffisance dans la facture du texte biblique actuel, sont absolument évidents. J'ai renoncé à voir dans ces irrégularités formelles une forme consciemment choisie par un auteur et j'ai proposé une autre explication[5]: ce qui perturbe la structure poétique est dû à une interprétation secondaire intervenue au cours de la transmission du texte[6].

Je me suis alors hasardé à identifier les éléments rédactionnels et à reconstruire l'«ouverture» sous sa forme originale, celle que j'ai attribuée à Qohéleth le Sage. Je suis tout à fait conscient des hypothèques qui pèsent sur tout texte conjectural, distinct de la forme biblique, et c'est au lecteur de voir s'il peut adhérer (1) à ma reconstitution du texte primitif et (2) à la description du chemin interprétatif qui conduit de celui-ci à la version définitive et cano-

---

1 Cf., p.ex., HANS WILHELM HERTZBERG, *Der Prediger* (1932), p.58 («Die Einleitung bedeutet für das Buch Qoh das gleiche, was für das Johannesevangelium der Prolog und für die Oper die Ouvertüre bedeutet...»); JAMES L. CRENSHAW, *Ecclesiastes. A Commentary* (Old Testament Library), London: SCM Press, 1988, pp.61-68 (p.68: «The prologue serves as a suitable introduction to the whole book»); la *TOB* utilise également le terme «prologue» (p.1641).

2 Cf. surtout FRANÇOIS ROUSSEAU, «Structure de Qohelet I 4-11 et plan du livre», dans: *VT* 31 (1981), pp.200-217 (cf., ci-dessus p.25 note 7); NORBERT LOHFINK, «Die Wiederkehr des immer Gleichen», dans: *AF* 53 (1985), pp.128-132 (cf., ci-dessus p.87 note 3); PIERRE AUFFRET, «Rien du tout de nouveau sous le soleil», dans: *FO* 26 (1989), pp.145-166.

3 Pour ne donner que des exemples tirés de la littérature récente: VITTORIA D'ALARIO, *Qohelet* (1992), p.67 («Il poema»); CHRISTIAN KLEIN, *Kohelet* (1994) p.125 («Gedicht»); LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen gründet das Glück* (1994), p.22 («Gedicht über den Kosmos»); ALEXANDER ACHILLES FISCHER, *Skepsis* (1997), p.193: «dieses großartige Poem».

4 Cf. surtout OSWALD LORETZ, *UF* 23 (1991), pp.227-233; *AOAT* 42 (1993), pp.163-167; FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Zeit und Zufall* (1993), pp.8sq. (§2.2: «Poetische Analyse»); LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *op.cit.*, p.23.

5 Cf., ci-dessus, pp.76-92.

6 Cf. aussi ALEXANDER ACHILLES FISCHER, *op. cit.*, pp.193-202 (p.194: «... daß das Gedicht nicht in seiner ursprünglichen, sondern in einer von Kohelet überarbeiteten Form vorliegt»).

nique du texte biblique. En ce qui concerne le libellé de la version qui provient, selon moi, du premier auteur («Qohéleth le Sage»), il me semble marqué, pour les vv.4-7, par une structuration cohérente en trois stiques[1]. Si l'on compare ce texte reconstruit avec la forme canonique, il faut en conclure que l'interprète ultérieur est intervenu à de multiples reprises dans les formulations de la tradition. Ce procédé est-il plausible ?

Nous avons constaté que le travail interprétatif réalisé par le Disciple se manifeste de préférence dans de nouveaux passages ajoutés au texte du maître, comme c'est particulièrement le cas pour la troisième démarche argumentative[2] et pour la conclusion[3]. L'interprétation de la deuxième démarche désintègre légèrement le texte du maître (l'élément 2,16bβ se trouve maintenant séparé du reste [vv.12-14a])[4]; et dans la première démarche, les interventions du disciple dans le texte même sont beaucoup plus nombreuses[5]. Il y a là une certaine tendance qui se dessine: au début, le Disciple procède à d'importantes modifications interprétatives du texte du maître, tandis que, dans la suite, il préfère de plus en plus formuler ses propres ensembles textuels. J'estime qu'il y a une certaine logique dans ce procédé: au début, le Disciple présente, tout en commençant par la reprise du texte du maître, les maximes de sa propre interprétation actualisante qu'il développera plus tard dans des passages entiers ajoutés aux démarches argumentatives de son maître. On peut donc a priori s'attendre à trouver la plus forte occurrence de remarques interprétatives dans l'«ouverture» de l'ensemble.

Vue de plus près, l'interprétation du «prologue» témoigne des *deux* procédés: d'un côté, on assiste à des modifications ponctuelles (dans les vv.5-7), de l'autre, on constate des formulations entièrement nouvelles (surtout les vv.9b-11). Nous verrons que, de par leur style et leur contenu, ces dernières proviennent probablement du Disciple. Pour l'exégèse détaillée, je ne commencerai pas par ces formulations clés, mais je garderai, comme d'habitude, l'ordre des versets selon l'organisation canonique du texte.

Au **v.4**, je ne peux déceler aucun élément rédactionnel[6]. Quant à la *forme*, le verset atteste une structuration en trois «temps» (stiques) qui ne laisse rien à désirer[7]. Au niveau du *contenu*, le Disciple n'a visiblement pas ressenti la

---

1 Cf. la présentation de l'ensemble du texte selon sa forme reconstruite, ci-dessus, p.90.
2 Cf., ci-dessus, pp.119sq.
3 Cf., ci-dessus, pp.134sq.
4 Cf. la distinction entre le texte du maître (en gras) et l'interprétation du disciple; ci-dessus, pp.117-118.
5 Cela concerne surtout le premier passage 1,14-18 (cf., ci-dessus, pp.103-108), tandis que le suivant (2,1-3.11) constitue une nouvelle composition du disciple.
6 Cf. le résultat analogue chez ALEXANDER ACHILLES FISCHER, *Skepsis* (1997), pp.195 et 197.
7 Cf. FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Zeit und Zufall* (1993), pp.10-11; HANS-FRIEDEMANN RICHTER, «Kohelet – Philosoph und Poet» (1998), p.439.

nécessité d'intervenir dans le texte qui a pour thème la suite des générations (דּוֹר הֹלֵךְ וְדוֹר בָּא); il est vrai que l'accent voulu par son maître soulignait l'aspect positif de l'ordre et de la stabilité[1], mais il suffisait au Disciple d'interpréter un peu différemment cet accent pour retrouver dans ce passage son idée préférée du caractère éphémère de l'existence humaine. Ces *deux* interprétations (d'une confiance fondamentale ou d'un pessimisme profond) trouvent leurs adhérents jusqu'à aujourd'hui[2]; les deux se laissent justifier par le texte du v.4, selon qu'on le lit dans le contexte de la pensée de Qohéleth le Sage ou dans celui de son disciple.

Pour le **v.5**, je compte avec une première modification rédactionnelle. J'impute au Disciple d'avoir remplacé le verbe שׁוב par le verbe שׁאף/שׁוף[3], moyennant un changement assez minime au niveau graphique et sonore[4]. Ce faisant, il a réussi à substituer un verbe, שׁאף/שׁוף qui porte des connotations nettement négatives («haleter»), à un autre, שׁוב, au sens neutre («retourner»): le soleil devient comparable à un esclave qui soupire (שׁאף) après un moment de repos (cf. Job 7,2). Ce nouveau concept pour le soleil est peut-être influencé aussi par une pensée cosmologique différente qui tient à se défaire des idées considérées comme dépassées: la course solaire n'est plus marquée par le rythme des sorties de la «demeure» et des retours, mais on la décrit plutôt comme un mouvement circulaire (sur une «orbite»)[5]. Ainsi, on a gagné une plus grande scientificité, mais on perd l'idée du rythme alternant entre course et repos. Ce concept d'une trajectoire orbitale aurait pu, à son tour, étayer l'idée d'une stabilité dans le mouvement régulier et la permanence rassurante. Mais le glissement à un verbe connoté si négativement (שׁאף/שׁוף; «haleter») suffit maintenant pour ne plus nourrir la certitude sereine, pour l'existence humaine, d'un cadre stable et sûr, à l'instar du cosmos et de son ordre. Le cycle du soleil est interprété avec le même pessimisme qui régit, chez le Disciple, la compréhension de toute activité des hommes, stérile, fatigante et absurde. Notons que le motif du soleil «haletant» peut rappeler un texte de Mimnerme,

---

1 Cf. les arguments présentés ci-dessus, p.78.

2 Cf., p.ex., la position de NOBERT LOHFINK (cf., ci-dessus, p.92 note 3) à laquelle FRANZ JOSEF BACKHAUS s'oppose diamétralement et de manière explicite (*Zeit und Zufall* [1993], p.54 [avec note 111]): «In Qoh.1,4 [...] soll die Vergänglichkeit des Menschen angesichts der bleibenden Erde (Kosmos?) ausgedrückt werden».

3 Pour les détails de l'argumentation, on est prié de se référer aux pp.81-82.

4 La modification devient vraiment très minime et elle ne concerne que les consonnes ב et פ (b/p), si l'on part de l'idée que le Disciple avait supposé le verbe שׁוף et que l'écriture avec א n'était introduite dans le texte que par les «puristes» de l'orthographe (au sujet du problème שׁאף/שׁוף cf. KÖHLER-BAUMGARTNER, *HALAT*, vol.IV [1990], pp.1280 et 1342). Cf., p.ex., aussi CHOON LEONG SEOW, *Ecclesiastes* (1997), p.107: «One may speculate that an early confusion of *šw'p* "panting" or "stomping" with *š'b* "drawing out" led to a further confusion of the roots *š'b* with *šwb*».

5 Cf., ci-dessus, p.81 (avec la note 5) et p.83.

poète élégiaque grec du VIIe siècle av. J.-C., qui montre Hélios dans la «peine» (πόνος) et sans «repos» (ἄμπαυσις):

> Ἠέλιος μὲν γὰρ πόνον ἔλλαχεν ἤματα πάντα,
> οὐδέ κοτ' ἄμπαυσις γίγνεται οὐδεμία
> ἵπποισίν τε καὶ αὐτῷ...
>
> Hélios conquit une part de labeur pour chacun de ses jours,
> il n'y a jamais de repos
> pour ses chevaux et pour lui-même...[1].

Le même regard négatif sur toute action va orienter les modifications interprétatives concernant les vents (**v.6**)[2]. Elles se manifestent le plus clairement dans l'ajout rédactionnel סוֹבֵב סֹבֵב qui, puisqu'il reprend le même verbe, montre qu'il n'était, en principe, pas nécessaire de modifier le texte et qu'il suffisait d'une autre lecture et interprétation du verbe סבב: utilisé par le Maître au sens de «tourner pour retourner» (au lieu d'origine et de repos), ce verbe doit dès lors être compris au sens de «tourner en rond». C'est là, de nouveau, un mouvement circulaire qui ne reflète pas l'image d'un ordre et d'une régularité, mais celle d'une activité sans but et sans relâche. Pour un homme de langue hébraïque, cette description de la רוּחַ en tant que phénomène météorologique évoquait probablement une comparaison avec la רוּחַ («esprit») de l'homme qui, lui aussi, «tourne et tourne»[3] sans pouvoir arriver à quelque chose de durable.

Au **v.7**, l'élément interprétatif le plus significatif[4] est celui qui ajoute à la description du mouvement des *fleuves* une proposition intercalée qui concerne la *mer*: «mais la mer, elle, n'est pas plus pleine»[5]. Cet ajout exprime maintenant de la manière la plus évidente ce qui a déjà été annoncé dans les minimes modifications des versets précédents: l'idée de la stérilité de toute activité.

> «L'exemple des fleuves la met en pleine valeur. Leur labeur est vain : tous ensemble ne parviennent pas à remplir la mer; et malgré cela, ou plutôt à cause de cela, ils doivent constamment renouveler leur action. La nature entière est de même impuissante à rien produire de stable et de durable, et pour ce motif elle est condamnée à un perpétuel et pénible recommencement. Et on songe invinciblement au tonneau des Danaïdes et au rocher de Sisyphe. Car l'effort est immense, toujours infructueux ou du moins sans ré-

---

1 GEOFFREY STEPHEN KIRK – JOHN EARLE RAVEN – MALCOLM SCHOFIELD, *Les philosophes présocratiques – une histoire critique avec un choix de textes* (Vestigia 16), Fribourg (Suisse): Éditions universitaires; Paris: Éditions du Cerf, 1995, p.13. Cf. RAINER BRAUN, *Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie* (1973), p.59 note 104.

2 Pour tous les détails (surtout en rapport avec le début du v.6), cf. la présentation et la discussion ci-dessus, p.83.

3 Cf. סבב en rapport avec la réflexion: 2,20 et 7,25.

4 Pour la discussion de tous les changements rédactionnels intervenus au v.7, cf., ci-dessus, pp.86 et 87.

5 Traduction selon DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* (1977), p.9.

sultat durable, et toujours à reprendre, et pour cette raison, non seulement sans efficacité, mais sans but, non seulement inutile et vain, mais insensé et absurde, aussi illusoire et ridicule que l'effort de l'écureuil captif qui court éperdument dans une roue sans faire de chemin, ou que celui de la vague qui bat furieusement le rivage, mais toujours au même point...»[1].

Il n'y pas de «plénitude» (מלא) dans les processus qui se déroulent sur terre; même les phénomènes les plus impressionnants de la nature qui ont toujours fasciné les hommes sont maintenant décrits sous un aspect d'inutilité et d'absurdité.

En résumant le travail rédactionnel retenu pour les vv.4-7, on peut constater que le Disciple n'a pas conçu son propre texte «cosmologique» en l'ajoutant au passage lu chez son maître. Il est intervenu d'une manière très subtile dans le texte lui-même comme il l'a hérité de la transmission. Par ce procédé, il rend compte du fait qu'il n'existe qu'un seul cosmos: le Disciple ne peut ajouter un cosmos selon sa propre compréhension au cosmos tel que le voyait son maître. Mais c'est surtout le *rapport* entre l'homme et son monde (ou: entre anthropologie et cosmologie) qui a totalement changé: le cosmos n'est plus considéré comme le cadre stabilisateur et protecteur de la vie humaine (cf. v.4 selon la compréhension première), mais, à l'inverse, le regard pessimiste sur l'homme entraîne une description de la nature dans la perspective d'une «vanité» profonde.

Le **v.8** pose de nombreux problèmes à commencer déjà par le terme au début de ce verset, כָּל־הַדְּבָרִים, qui, depuis les premiers traducteurs et commentateurs, fut compris différemment selon les deux significations fondamentales du mot hébreu דָּבָר: la traduction grecque de la LXX, par exemple, a choisi le sens de «parole» (πάντες οἱ λόγοι), tandis que la Vulgate a préféré celui de «chose/événement» («cunctae res»). Jusqu'à aujourd'hui, l'une et l'autre interprétations trouvent leurs défenseurs[2]; d'autres exégètes encore supposent que l'auteur avait justement voulu jouer avec les *deux* sens du mot דָּבָר[3]. Pour ma part, j'estime que les arguments les plus convaincants se trouvent du côté de ceux qui proposent la traduction «choses»[4]; on peut signaler, entre autre,

---

1 EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.241.

2 Un survol de la discussion plus ancienne se trouve chez EMMANUEL PODECHARD, *op. cit.*, pp.241-242; pour une présentation plus récente cf. FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Denn Zeit und Zufall trifft sie alle* (1993), pp.37sq. (§3.2: «Zur Semantik von Qoh.1,8a»); ALEXANDER ACHILLES FISCHER, *Skepsis* (1997), p.198 note 65.

3 Cf., p.ex., JAMES L. CRENSHAW, *Ecclesiastes. A Commentary* (Old Testament Library), London: SCM Press, 1988, p.66 («The translation "words" may be too restrictive, for Qohelet frequently uses vocabulary that connotes two different meanings at the same time»); LINDSAY WILSON, «Artful ambiguity in Ecclesiastes 1,1-11» (1998), pp.360-361 (p.361: «deliberate use of ambiguity»).

4 Pour tous les détails cf. FRANZ JOSEF BACKHAUS (ci-dessus note 2); LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen gründet das Glück* (1994), pp.35-36; ALEXANDER

qu'une évocation des «paroles» apparaîtrait trop abruptement dans le contexte, tandis qu'en optant pour le sens de «choses», l'expression כָּל־הַדְּבָרִים résume et généralise parfaitement la description qui précède (le soleil, les vents, les fleuves): l'auteur va élargir son regard sur tous les (autres) phénomènes du cosmos, sur tout ce qui existe.

Qu'en dit-il ?: יְגֵעִים. Le sens de la racine יגע se situe autour de «labeur» et «fatigue»[1]; dans les 48 attestations bibliques de cette racine, l'accent est parfois mis sur l'aspect du travail (aussi: gain, profit), parfois sur ses conséquences négatives (peine, fatigue, épuisement). Les deux nuances différentes décident aussi de l'interprétation difficile et controversée de l'adjectif verbal יָגֵעַ dans notre v.8[2]. De nombreux exégètes préfèrent le sens de «fatigant», mais se pose alors la question du «Pour qui ?» à laquelle le texte biblique ne répond pas de manière explicite. On recourt à la solution du rapport *sous-entendu* avec le monde des hommes qu'il faut associer au mot יָגֵעַ[3].

Eu égard à la suite du verset, cet ajout tacite («fatigant *pour l'homme*») n'est pas dépourvu de toute raison. Mais une particularité étonnante marque les deux premiers stiques du v.8: ils ne sont liés l'un à l'autre par aucune relation syntaxique (conjonction copulative, suffixes etc.). Ce caractère difficile, boiteux et énigmatique du v.8a peut-il vraiment être imputé à un *auteur* (le Disciple) qui aurait consciemment choisi cette forme précise ?

Je propose la solution d'une séparation *rédactionnelle*: 1) L'intérêt premier d'une rédaction n'est pas de créer un texte harmonieux, mais d'expliciter un passage (v.8aα) à l'aide d'un ajout interprétatif (v.8aβ). 2) Dans le texte «cosmologique» selon la version du Disciple (vv.4-8aα), l'allusion au monde des hommes ne se trouve que d'une manière implicite et subtile; la rédaction, en revanche, introduit l'homme d'une manière expresse et massive (v.8aβb). 3) Si l'on considère le v.8aβb comme ajout rédactionnel, le texte du Disciple reste, de manière conséquente, au niveau des «choses/phénomènes», et un chemin ininterrompu conduit de כָּל־הַדְּבָרִים (v.8aα) à יֵשׁ דָּבָר (v.10).

Si l'on lit יָגֵעַ strictement et exclusivement dans son rapport à כָּל־הַדְּבָרִים («toutes choses»), son sens est déterminé par l'interprétation que le Disciple a donnée, dans les versets précédents, aux trois éléments de l'ouverture cosmologique de son maître. Rappelons en particulier les connotations du verbe שׁוּף/שׁאף («haleter»; v.4) et l'idée de la stérilité de toute activité (cf. ci-dessus au sujet du v.7). יָגֵעַ a donc pour fonction de résumer cet aspect infructueux et vain inhérent à tout ce qui se déroule sur terre: «toutes choses sont soumises à

ACHILLES FISCHER, *Skepsis* (1997), p.198 (avec la note 65); TREMPER LONGMAN, *Ecclesiastes* (1998), p.71.

[1] Cf. GERHARD F. HASEL, art. יגע, dans: *ThWAT* III (1982), coll.413-420.

[2] Un bon survol sur la diversité dans les traductions se trouve chez DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* (1977), pp.121-122, ainsi que chez FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Zeit und Zufall* (1993), pp.37-39; cf. aussi ROBERT B. SALTERS, *JNWSL* 23 (1997), pp.61-62 (p.61: «יגעים is the difficult form here»).

[3] P.ex., DANIEL LYS, *op.cit.*, p.122: «c'est par rapport à l'homme qu'il [= le monde] est fatigant»; FRANZ JOSEF BACKHAUS, *op. cit.*, p.39: «Alles (alle Sachverhalte) ist (sind) ermüdend [für den Menschen]».

une activité (travail, mouvement) pénible et fatigante, mais finalement infructueuse».

On trouve cette compréhension déjà chez Emmanuel Podechard: «L'adjectif verbal doit exprimer ici l'activité, on pourrait dire l'agitation incessante, des éléments»[1]. À sa description, j'ajoute encore l'aspect de l'inefficacité qui se trouve, ailleurs aussi dans des textes bibliques, associé à l'emploi de la racine יגע (cf., p.ex., És 49,4 [יגע/הבל !]). Une coloration fortement négative caractérise donc la remarque généralisante du v.8aα; cela correspond à la pensée du Disciple, telle que nous l'avons perçue dans ses interprétations des trois démarches argumentatives et de la conclusion. Il est compréhensible qu'un point de vue aussi âpre et catégorique provoque une protestation de la part des esprits plus traditionnels, car la dévalorisation de la création peut porter atteinte au respect du Créateur. Ainsi, le v.8aβ se lit comme une correction atténuante: si le cosmos provoque en effet cette impression plutôt négative, il faut en chercher les raisons dans les capacités très limitées de l'homme (לא־יוכל איש) de saisir des phénomènes/«choses» (כָּל־הַדְּבָרִים) par des paroles (לְדַבֵּר) adéquates, ainsi que dans l'insuffisance de ses sens (v.8b). Ailleurs aussi, dans la deuxième couche rédactionnelle du livre, l'incapacité de l'homme (...לא־יוכל) est évoquée par contraste avec le pouvoir de *Dieu* (6,10; 8,17 et encore 7,13 qui corrige 1,15).

Au **v.9**, à en juger par ce qui est énoncé, la réflexion du Disciple reste fidèlement au niveau des «choses» dont il peut dire, en reprenant la formulation de son maître: «Ce qui a existé, c'est ce qui existera; ce qui s'est réalisé, c'est ce qui se réalisera» (v.9a). Il n'y associe cependant plus l'idée, positive, de la confiance en un avenir qui se situerait dans la prolongation de «ce qui a toujours existé»[2], car, en 9b, il ajoute à la citation de son maître sa propre interprétation, fondamentalement différente, qu'il introduit par la négation très accentuée וְאֵין («mais il n'y a pas...!»)[3]: «Rien de nouveau du tout ne (se produit/se produira) sous le soleil». Nous sommes ici en présence d'une formulation incisive[4] à l'aide de laquelle le Disciple tient à résumer sa compréhension du réel (vv.4-8) avant de la développer plus avant en quelques lignes (vv.10-11). D'une manière indirecte, sa thèse laisse apparaître qu'à l'époque du Disciple, la nouveauté était associée à des connotations *positives*. Cela n'a pas toujours été le cas; dans une pensée traditionnelle, le caractère d'être «nouveau» suscite plutôt une attitude de suspicion ou de méfiance[5]. Mais, dans un monde marqué par des bouleversements profonds, il devenait incontournable de donner au «nouveau» une place plus importante dans la réflexion. Pour une pensée ouverte à la «modernité» et au progrès, la «nouveauté» constituait incontestablement une valeur positive; des esprits plutôt

---

1 *L'Ecclésiaste*, p.242; cf. NORBERT LOHFINK, *Kohelet*, p.22: «Alle Dinge sind rastlos tätig».
2 Cf., ci-dessus, p.89.
3 Cf. GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §152p: אֵין כֹּל exprime «eine *absolute* Negation».
4 Cf. déjà FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.233: «Der kühne Satz *neque est quidquam novi sub sole...*».
5 Cf. ROBERT NORTH, art. חדש, dans: *ThWAT* II (1977), coll.759-780; §VII: «Vorexilischer Gegen-Wert».

conservateurs, par contre, restaient hésitants en réservant le «nouveau» (au sens le plus strict) à l'activité future (eschatologique) de Dieu[1]. La formulation du v.9b n'indique pas clairement quel courant précis de l'époque était visé par le Disciple[2]; mais ce qui est déterminant pour la compréhension, c'est avant tout la *négation* et la *négativité*. Avec cette tendance, il rejoint une pensée pessimiste attestée également à d'autres époques et cultures[3].

La «thèse» du v.9b est suivie de quelques explications (à partir du **v.10**). Elles sont introduites par la particule יֵשׁ («il y a») dont la fonction conditionnelle[4] permet la traduction de «prenons le cas...». Le Disciple envisage l'éventualité d'une personne absolument convaincue de la nouveauté d'une chose (דָּבָר qui reprend כָּל־הַדְּבָרִים du v.8aα !): «Regarde ça ! C'est du neuf !». Le Disciple rétorque à cette affirmation de manière accentuée et catégorique: כְּבָר הָיָה, «cela a déjà existé»[5]. Il renforce encore cette affirmation par לְעֹלָמִים, «à d'autres époques (précédentes)».

L'expression לְעֹלָמִים n'est pas sans problèmes. La première difficulté réside dans la combinaison עוֹלָם + לְ qui, habituellement, renvoie à la dimension de l'avenir, cf. p. ex. 1,4 («pour l'éternité»). Ce sens usuel, cependant, ne convient pas au v.10, puisque le parfait du verbe «être» y renvoie clairement au passé et non pas au futur. Ici, la préposition לְ n'exprime pas un sens temporel («vers, jusqu'à»). Afin de comprendre correctement l'expression, il faut revenir à la fonction fondamentale de la préposition לְ qui consiste à annoncer une direction et une relation[6]. L'affirmation «cela a déjà existé» doit donc être considérée comme valable «pour» (= «en relation avec») des époques indéterminées (עֹלָמִים, au pluriel !). On rencontre ainsi la traduction «depuis» (p.ex. dans la TOB: «depuis les siècles»); celle-là accentue toutefois trop fortement (et faussement) l'aspect temporel; la traduction grecque de la LXX me paraît plus adéquate: <u>ἐν</u> τοῖς αἰῶσιν; cf. la Vulgate: iam enim praecessit <u>in</u> saeculis[7].

En tout cas, l'expression לְעֹלָמִים pouvant prêter à des malentendus, un rédacteur ultérieur a tenu à en préciser la compréhension en ajoutant une explication: אֲשֶׁר הָיָה מִלְּפָנֵנוּ. Le verbe au *singulier* (הָיָה) indique clairement que cette proposition relative ne se réfère pas à עֹלָמִים (au *pluriel*)[8], mais qu'il s'agit ici d'une reprise du הָיָה qui précède. La con-

---

1 Cf. ROBERT NORTH, *op. cit.*, coll.771sq.

2 THOMAS KRÜGER («Dekonstruktion und Rekonstruktion» [1996]; réimpr. dans: *Kritische Weisheit* [1997]) reconnaît dans 1,9-11 une réception ironique de l'attente eschatologique (p.114/158) et, en particulier, une «kritische "Re-lektüre" von Jes 43,16-21» (p.112/156).

3 Cf. BEREND GEMSER, *Spreuken II, Prediker en Hooglied van Salomo* (Tekst en Uitleg), Groningen 1931, p.94: «De pessimisten van alle tijden en landen hebben zoo gesproken».

4 Cf. GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §159dd; ROLAND E. MURPHY, *Ecclesiastes* (1992), p.6 («A conditional rendering [...] is appropriate here»); ALEXANDER ACHILLES FISCHER, *Skepsis* (1997), p.42 (avec la note 180) et p.198 (avec la note 67).

5 DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* (1977), p.10.

6 Cf. GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §119r: «allgemeinster Ausdruck der *Richtung nach* etwas *hin*, dient zur Darstellung der mannigfaltigsten *Beziehungen* einer Handlung oder eines Zustands...».

7 Cf. DANIEL LYS, *op. cit.*, p.10: «déjà ça a existé <u>pour</u> les ères...».

8 DANIEL LYS souligne nettement que «le dernier vb., dont "ères" est sujet, est à tort au sg.» (*op. cit.*, p.132), et il mentionne les principales tentatives de la recherche pour remédier à cette situation textuelle ou pour en donner une raison graphique ou grammaticale; cf. aussi

struction parfaitement parallèle des deux tournures (כְּבָר הָיָה לְעֹלָמִים et אֲשֶׁר הָיָה מִלְּפָנֵנוּ[1]) signifie que, dans la compréhension du rédacteur, la première doit être lue et comprise à la lumière de la seconde. Il paraphrase ainsi לְעֹלָמִים par מִלְּפָנֵנוּ: par là, il précise le rapport avec le passé (מִן = depuis), remplace le terme עוֹלָם considéré comme trop chargé («éternité») par une notion plus neutre («avant») et introduit un rapport avec les hommes («nous»).

Or, comment se peut-il que quelque chose donne l'impression d'être nouveau, tout en étant déjà attesté dans le passé ? Le **v.11** donne la réponse: c'est que l'on oublie facilement et largement ce qui s'est passé à une autre époque. Cette affirmation se veut catégorique (אֵין זִכְרוֹן; «il n'y a aucun souvenir») et se passe de toute nuance; elle rappelle la structure identique de la «thèse» (v.9b: «il n'y a rien de nouveau»).

Le terme זכרון apparaît *deux* fois dans le v.11, dans *deux* vocalisations différentes (v.11a: זִכְרוֹן; v.11b: זִכָּרוֹן). On a essayé de résoudre ce problème en considérant la vocalisation זִכְרוֹן (v.11a) comme étant celle de l'état *construit* du substantif זִכָּרוֹן qui figure, au v.11b, à l'état *absolu*[2]. L'hypothèse d'un état construit n'étant, pourtant, guère probable[3], il faut compter avec *deux* substantifs dont le premier représente une vocalisation aramaïsante[4]. Mais pour quelle raison un seul et même auteur aurait-il utilisé *deux* formes différentes dans un seul verset ? Le problème se résout plus facilement si l'on pense à deux *auteurs* marqués chacun par une coloration un peu différente du langage: le premier (le Disciple) se montre influencé par l'araméen de son époque, tandis que le second (le «Rédacteur») préfère, d'une manière plutôt conservatrice, la forme classique de l'hébreu.

L'hypothèse d'un remaniement rédactionnel du v.11 permet également d'apporter un regard nouveau sur ses difficultés de *forme* et de *contenu*. En ce qui concerne sa structure, on note, en effet, l'absence d'un bon parallélisme (AB || AB ou AB || BA); et en ce qui concerne son contenu, on constate que ce verset ne se borne pas à la question du rapport entre ce «qui a déjà existé» (v.10b) et ce qui se réalise maintenant (et qui pouvait donner l'impression d'être «nouveau»; v.9b et 10a), mais qu'il y ajoute un regard sur l'avenir[5]. Pour la reconstruction de la forme pré-rédactionnelle du verset, il faut se référer au texte de 2,16 (attribué au Disciple[6]) avec lequel notre verset a trois points en commun: a) la forme aramaïsante זִכְרוֹן; b) l'ouverture du verset par אֵין זִכְרוֹן suivi de la préposition לְ; c) la continuation avec la préposition עִם. De par ce parallélisme avec 2,16, on obtient donc le texte suivant pour le Disciple: אֵין זִכְרוֹן לָרִאשֹׁנִים עִם שֶׁיִּהְיוּ לָאַחֲרֹנָה. Il en résulte que l'ajout rédactionnel, dont l'intention correctrice sera discutée plus tard, commence avec וְגַם et s'achève avec זִכָּרוֹן.

L'ouverture marquante «il n'y a aucun souvenir» est suivie du mot לָרִאשֹׁנִים: «à l'égard de ceux d'autrefois». On a compris la forme au masculin en ce sens

---

ALEXANDER ACHILLES FISCHER, *Skepsis* (1997), p.198 note 68 («Inkongruenz des Verbs»); ROBERT B. SALTERS, *JNWSL* 23 (1997), p.62.

1 Pour cette fonction de אֲשֶׁר cf. *HALAT*, vol.I (1967), p.95: «Leitet Glossen ein».

2 Cf., p.ex., EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.245.

3 Cf. l'argument décisif noté par DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* (1977), p.135: «l'ét. cs. ne serait acceptable que [...] si l'on disait "mémoire des anciens" et non "mémoire à l'égard des anciens"».

4 WILLY SCHOTTROFF, art. זכר, dans: *THAT* I (1971), col.508; cf. déjà FRANZ DELITZSCH, *Koheleth* (1875), p.233: «... die unserem Verf. zufolge seiner Sprachzeit geläufige Hauptform».

5 Pour les deux questions cf. la description très claire chez DANIEL LYS, *op. cit.*, p.138.

6 Cf., ci-dessus, pp.115-116.

qu'elle désigne les «ancêtres» («anciens»)[1]. Mais dans le contexte de l'argumentation du Disciple, plutôt caractérisé par des données impersonnelles, cette interprétation est peu probable; le masculin (au pluriel) se réfère au terme de דְּבָרִים («choses, événements») qui, au v.8, résume toute la partie vv.4-7 et continue à déterminer la considération qui suit (cf. דָּבָר au v.10a). Les דְּבָרִים רִאשֹׁנִים représentent globalement tout ce qui définit un «avant» (en opposition avec un «après») ou les «choses» d'une époque antérieure (en opposition avec celles d'une époque ultérieure)[2]. Jérôme a bien saisi ce sens impersonnel[3] auquel adhèrent également plusieurs biblistes de nos jours[4].

Tout comme dans le texte de 2,16, l'élément de la comparaison qui suit (v.11bβ) est introduit par la préposition עִם[5] («aussi bien que») qui doit ici être rendue par «aussi peu que», en raison de la négation (אֵין) du v.11a: «Il n'y a aucun souvenir des choses d'autrefois, aussi peu que de ce qui se réalisera plus tard». Comme l'indique, en hébreu, le pluriel du verbe (יִהְיוּ; «ils seront»), il s'agit ici de nouveau d'une référence aux דְּבָרִים («choses»)[6], déjà sous-entendues au v.11a. La compréhension de cette comparaison ne pose pas de problème («ce qui était autrefois / ce qui sera plus tard»). Mais un élément demande à être expliqué: Pourquoi le Disciple préfère-t-il l'adverbe אַחֲרֹנָה («après, ensuite») à l'adjectif אַחֲרֹנִים qui lui aurait permis un «meilleur» parallélisme avec רִאשֹׁנִים ? Pour ma part, j'estime qu'il a ainsi voulu éviter les connotations (eschatologiques ou apocalyptiques) des choses «dernières». Dans sa pensée, il n'existe pas un temps «dernier», mais tout est déterminé par le mouvement circulaire et stérile qui ne connaît qu'un «avant» et «après», les deux pourtant sans progrès réel: «Rien du tout de nouveau ne (se produit/se produira)...!».

---

1 Cf., p.ex., EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.245; DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* (1977), pp.10 et 135s.; JAMES L. CRENSHAW, *Ecclesiastes* (1988), p.68; CHOON LEONG SEOW, *Ecclesiastes* (1997), p.111.

2 Cf. וְדִבְרֵי דָּוִיד הַמֶּלֶךְ הָרִאשֹׁנִים וְהָאַחֲרֹנִים (1Chr 29,29); de même pour d'autres rois: 2Chr 9,29; 12,15; 16,11; 20,34; 25,26; 26,22; 28,26; 35,27; cf. HORST-DIETRICH PREUSS, art. רִאשׁוֹן, dans: *ThWAT* VII (1993), coll.288-289: «das Frühere».

3 *Commentarius in Ecclesiasten*, p.258 (l.269): «praeterita»; cf. aussi la Vulgate.

4 Cf., p.ex., HEINRICH (HIRSCH) GRAETZ, *Kohélet* (1871), p.57: «das Frühere»; ROGER NORMAN WHYBRAY, *Ecclesiastes* (1989), p.46: «former/later things». Une autre possibilité, qui sous l'aspect grammatical n'est pas d'avance exclue, est de considérer עֹלָמִים (v.10b) comme mot de référence (*TOB*: «souvenir des *temps* anciens»; cf. KURT GALLING, *Prediger* [1940], p.52; AARRE LAUHA, *Kohelet* [1978], p.36). Pourtant le Disciple n'est pas particulièrement préoccupé par la question des temps et des époques, son argumentation se veut toute générale (דְּבָרִים, «choses» !).

5 Cf. KÖHLER-BAUMGARTNER, *HALAT* III (1983), p.794: «so gut wie», «im Vergleich mit».

6 Si l'auteur avait pensé à des *personnes* («générations») ultérieures, on aurait plutôt attendu le verbe חיה («qui *vivront* plus tard») au lieu de היה.

דּוֹר הֹלֵךְ וְדוֹר בָּא וְהָאָרֶץ לְעוֹלָם עֹמָדֶת	**1,4**
זֹרֵחַ הַשֶּׁמֶשׁ וּבָא הַשָּׁמֶשׁ וְאֶל־מְקוֹמוֹ שׁוֹאֵף **זוֹרֵחַ הוּא שָׁם**	1,5
הוֹלֵךְ אֶל־דָּרוֹם וְסוֹבֵב אֶל־צָפוֹן	1,6a
סוֹבֵב סֹבֵב הוֹלֵךְ הָרוּחַ **וְעַל־סְבִיבֹתָיו שָׁב** הָרוּחַ	1,6b
כָּל־**הַנְּחָלִים הֹלְכִים אֶל־הַיָּם** וְהַיָּם אֵינֶנּוּ מָלֵא	1,7a
אֶל־מְקוֹם שֶׁהַנְּחָלִים הֹלְכִים **שָׁם הֵם שָׁבִים לָלָכֶת**	1,7b
כָּל־הַדְּבָרִים יְגֵעִים	1,8aα
מַה־שֶּׁהָיָה הוּא שֶׁיִּהְיֶה וּמַה־שֶּׁנַּעֲשָׂה הוּא שֶׁיֵּעָשֶׂה	**1,9a**
וְאֵין כָּל־חָדָשׁ תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ	1,9b
יֵשׁ דָּבָר שֶׁיֹּאמַר רְאֵה־זֶה חָדָשׁ הוּא	1,10a
כְּבָר הָיָה לְעֹלָמִים	1,10bα
אֵין זִכְרוֹן לָרִאשֹׁנִים	1,11a
עִם שֶׁיִּהְיוּ לָאַחֲרֹנָה	1,11bβ

v.4	**Une génération s'en va; une autre lui succède;** **mais la terre tient, immuable.**
v.5	**Le s o l e i l apparaît; le soleil disparaît;** **vers sa demeure** il halète, **d'où il réapparaît;**
v.6a	**il va vers le sud, il tourne vers le nord.**
v.6b	En tournant, en tournant, c'est ainsi que se meut le **v e n t** ; **puis il reprend ses mêmes circuits.**
v.7a	Tous **les f l e u v e s vont à la mer;** mais la mer n'est jamais remplie;
v.7b	**vers leur demeure** où vont les fleuves, **de là ils recommencent à s'en aller.**
v.8aα	T o u t est soumis à une activité pénible et fatigante, mais finalement stérile.
v.9a	**Ce qui a existé, cela existera;** **ce qui s'est réalisé, cela se réalisera.**
v.9b	Rien de nouveau ne se produit jamais sur terre.
v.10a	Prenons ce cas, on dit: «Regarde ça ! C'est du neuf !».
v.10bα	[Pourtant,] cela a déjà existé dans les temps.
v.11a	[Mais] aucun souvenir d'autrefois,
v.11bβ	comme de ce qui viendra.

Aux temps archaïques, rappelons-le, le cosmos représentait le domaine favori de l'observation scientifique et de la sagesse/philosophie pour démontrer la stabilité fondamentale et la régularité qui régissent l'ordre du monde (la «Weltordnung») dans tous ses aspects: tant dans la nature que dans le monde des hommes, tant dans les faits que dans la réflexion. Cette fonction capitale d'une «ouverture cosmologique», si présente dans le concept du maître Qohéleth le Sage, est radicalement réorientée dans l'interprétation donnée par le

Disciple: le cosmos est pris par le même tourbillon pessimiste dans lequel s'est perdu le sens de l'existence humaine[1]. Partout le Disciple a accentué le mouvement circulaire pour exprimer son idée de l'inutilité et de l'absurdité dans toute existence et toute activité.

L'«inclusion»: Qoh 1,2; 12,8

Tout lecteur attentif du livre de Qohéleth ne manquera pas de constater l'«inclusion»[2] formée par les versets **1,2** et **12,8**. On peut comprendre 1,2 comme une sorte de «thèse»[3] ou de «thème»[4] indiquant la perspective dans laquelle l'ensemble du livre devrait être lu. La formulation est reprise à la fin (12,8), soit au sens d'un «quod erat demonstrandum», soit à celui d'un «exergue»[5]. Dans les deux versets, le texte est presque identique.

Deux différences sont à signaler: a) En 1,2, l'expression הֲבֵל הֲבָלִים du début du verset est répétée après אָמַר קֹהֶלֶת. Si quelques manuscrits hébreux attestent cette répétition également pour 12,8, il s'agit là probablement d'une harmonisation secondaire. Il n'est pas possible de se prononcer sur le caractère primitif ou secondaire de l'une et l'autre version (avec ou sans répétition); on pourrait évoquer de bonnes raisons tant pour l'une que pour l'autre. Je considère donc les versets 1,2 et 12,8 comme rédigés, sous la forme différenciée, par le Disciple: la répétition accentuée en 1,2 aurait pour fonction de renforcer tout au début de la réflexion le thème principal cher au Disciple. b) קֹהֶלֶת se trouve sous deux formes différentes: en 1,2 sans article, en 12,8 avec article. Cette différence étonnante reflète, selon moi, le processus rédactionnel au cours duquel le nom propre (sans article) fut interprété au sens d'un nom commun de fonction (avec article)[6]. Ce changement rédactionnel, pourtant, ne concerne que l'histoire ultérieure du texte; le Disciple avait écrit le nom de son maître sous sa forme authentique (sans article).

L'«inclusion» est dominée par une seule déclaration condensée: הַכֹּל הָבֶל («tout n'est que fumée»). Il s'agit là d'une marque de la formule finale par laquelle le Disciple a régulièrement terminé son interprétation des démarches

---

[1] Cette différence fondamentale entre les deux concepts du «cosmos» que je considère comme indice d'un processus de relecture, est parfois imputée à un seul auteur; cf., p.ex., LINDSAY WILSON, «Artful Ambiguity» (1998), p.358: «deliberate, purposeful, artful ambiguity»; p.363: «This is literary artistry at its best».

[2] Cf., ci-dessus, p.34 (avec la note 3). Cf. aussi WILLIAM H.U. ANDERSON, «The Poetic Inclusio of Qoheleth in Relation to 1,2 and 12,8», dans: *SJOT* 12 (1998), pp.203-213.

[3] Cf., p.ex., DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* (1977), pp.9 et 87.

[4] Cf., p.ex., le sous-titre dans la *TOB*.

[5] Cf. EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.472.

[6] Cf., ci-dessus, p.97.

argumentatives de son maître (2,11; 2,17; 3,19; cf. 4,4)[1]. Comme un leitmotiv, ce thème הֲבֵל הַכֹּל réapparaît partout dans l'ouvrage, et il n'est pas étonnant de le retrouver dans l'«inclusion». Ici, il est encore renforcé par une construction qui exprime une totalité ou un superlatif hébraïque (habituellement traduite par «vanité des vanités»): «vanité totale et absolue». Tout est déclaré comme étant complètement inutile et insensé[2].

Le disciple met cette interprétation expressément sous l'autorité de son maître, car tout le texte transmis et interprété est déclaré être sa parole: אָמַר קֹהֶלֶת («Qohéleth l'a dit»). Ainsi le disciple prétend être resté, dans son interprétation actualisante, fidèle à l'enseignement donné par son maître ainsi qu'à son intention profonde.

Conclusion et premiers résultats

Dans ce qui précède, je me suis borné au travail interprétatif que le Disciple a effectué sur l'héritage de son maître Qohéleth le Sage, en reprenant son introduction, ses trois démarches argumentatives et sa conclusion. Il est pourtant probable que, parmi les nombreux textes du livre qui ne sont pas structurés selon le procédé argumentatif du maître et qui se trouvent entre 4,4 et 8,9, il y en ait certains qu'il faudrait attribuer au Disciple. Par conséquent, nous devrons reprendre plus tard la question du profil littéraire et théologique du Disciple, mais pour ce premier parcours de considérations exégétiques, je préfère rester dans le cadre du principe de la «relecture»: c'est tout d'abord dans un dialogue avec le *texte* de son maître que le Disciple a développé sa pensée. En guise de conclusion provisoire, je vais formuler quelques premiers résultats de nos observations sur ce travail interprétatif du Disciple.

Pour le disciple, Qohéleth le Sage est *une autorité incontestable*. Il n'existe aucun indice qui nous permettrait de soupçonner que le disciple aurait supprimé des éléments de l'enseignement de son maître. Tout au contraire, on le voit partout mû par le souci de reprendre pour son propre travail interprétatif des termes, des expressions, voire des tournures entières, utilisés par son maître. Il n'a donc pas voulu créer sa propre œuvre. Son travail sur l'héritage

---

1 Cf., ci-dessus, pp.111, 116-117, 122-123, 127 etc.

2 Les exégètes qui interprètent l'*ensemble* du livre de Qohéleth en partant de cette «inclusio», mettent forcément l'accent sur une tendance pessimiste prépondérante; cf., p.ex., récemment WILLIAM H.U. ANDERSON, *Qoheleth and its Pessimistic Theology* (1997); «Philosophical considerations in a genre analysis of Qoheleth», dans: *VT* 48 (1998), pp.289-300.

de son maître montre très clairement qu'il ne se comprend que comme un disciple fidèle. Cette compréhension de soi, qu'il faut constater pour le Disciple, est à souligner expressément, car pour nous, observateurs extérieurs, l'opposition dans ses interprétations peut apparaître plus forte que sa fidélité. Or, pour tout ce qui nous donne l'impression d'être en contradiction avec l'intention du maître, le Disciple aurait certainement affirmé que son maître ne l'aurait pas formulé autrement s'il avait vécu à son époque. C'est pourquoi il s'attribue le droit de mettre aussi ses propres interprétations sous l'autorité de son maître, comme si celui-ci les avait prononcées.

En ce qui concerne l'aspect formel, nous avons constaté que la *structure générale* composée de trois démarches argumentatives encadrées par une ouverture et une conclusion finale, reste intacte dans le texte du Disciple. À *l'intérieur* de chaque démarche, par contre, les interprétations ajoutées par lui ne respectent plus le procédé sapiential en trois paliers utilisé par son maître. Par conséquent, le texte perd beaucoup de l'aspect didactique qui lui permettait de conduire l'auditeur ou le lecteur d'une étape argumentative à l'autre. Le Disciple ne respecte pas non plus la distinction thématique entre les trois démarches argumentatives de son maître, au contraire, ses remarques interprétatives anticipent sur les résultats et mélangent ainsi les thèmes. Le maître avait réservé l'essentiel de son enseignement au point culminant du développement, alors que le disciple indique son thème central dès le début. Le Disciple, notons-le, organise tout de même ses parties interprétatives selon une structure régulière (bien que différente de celle du texte reçu): chaque fois, on observe deux parties (I: 1,14 – 2,1a et 2,3; II: 2,12-15a et 2,16-17a; III: 3,9-19bα et 3,20 – 4,3; conclusion: 9,1-2 et 9,11-12) interrompues par un bref jugement intermédiaire (2,1b; 2,15b; 3,19bβ; 9,3a) et achevées par une formule stéréotypée (2,11bα; 2,17b; 4,4b; 12,8).

L'interprétation que donne le Disciple est marquée par trois tendances qui peuvent être résumées avec les termes de sa formule de conclusion (הַכֹּל הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ): a) la tendance à la généralisation se reflète, par exemple, dans le terme répété de הַכֹּל («tout»); b) la description de toutes les réalités comme passagères et éphémères est bien résumée dans l'expression הֶבֶל («fumée»); c) l'aspect de l'inutilité de tout effort dans lequel l'homme s'investit, de sa futilité et de son caractère illusoire est exprimé dans la tournure רְעוּת רוּחַ («l'effort de vouloir paître le vent»).

Dans sa pensée, un pessimisme radical prédomine absolument. Elle n'est plus en mesure de retenir le seul point positif de son maître, la «joie de vivre». Le Disciple ne modifie pas le texte de son maître (3,12; 8,15); mais, en le faisant précéder (en 2,1.3 déjà) par une mise à l'épreuve (נסה) de la joie et son résultat négatif, il donne en préalable sa clef d'interprétation qui conduit à une relativisation radicale de la pensée positive de Qohéleth le Sage. Il

formule clairement qu'il «déteste la vie» (2,17a) et il montre plus d'une fois qu'il met tout sous le signe de רַע («mauvais», «détestable»); ce nouveau déterminant décide de tout ce qui suit, même de la «joie» que son maître avait retenue comme טוֹב («le bien»). Dans le jugement du disciple, le sens que le maître avait donné à la vie est en fin de compte, lui aussi, éphémère et illusoire.

L'ambivalence ou la dialectique qui caractérise l'œuvre du maître n'est plus à la portée du disciple. Tout penche vers une négativité unilatérale et décidée. Tandis que l'observation et l'expérience enseignent l'ambivalence de la réalité, l'attitude radicale du Disciple correspond plutôt à une position dogmatique. Ses textes attestent, en effet, qu'il ne donne plus la priorité à l'observation critique (ראה) en tant que fondement de toute argumentation, mais que ses affirmations dépassent parfois ce qui peut être confirmé par l'observation. Pour le Disciple, la contestation de l'orientation positive et parfois trop optimiste donnée par la sagesse traditionnelle devient plus importante qu'un raisonnement équilibré. Il est vrai que la pensée du maître déjà était marquée par une distance critique vis-à-vis de la sagesse traditionnelle. Ainsi, il avait souligné que le postulat d'un «ordre régissant le monde» («Weltordnung») ne pouvait être confirmé par des expériences évidentes et qu'il était toujours possible d'évoquer des faits opposés à un tel postulat. Le Disciple, pour sa part, ne se contente plus de montrer les limites de la sagesse traditionnelle, mais il la conteste et s'y oppose radicalement, puisqu'elle représente une pensée portée par une conviction optimiste, devenue inconciliable avec sa propre et totale résignation qui ne voit plus aucun sens dans la vie et dans le monde.

Cette pensée profondément négative doit être comprise sur l'arrière-fond des *événements du IVe siècle av. J.-C.* Parmi les rois perses, Artaxerxès II (404-359) était un souverain prudent qui procédait avec circonspection[1] plutôt qu'avec une violence tyrannique. Dans les satrapies de son empire, cette attitude retenue fut trop souvent comprise comme une faiblesse et déclencha de nombreuses insurrections. Vers la fin de sa vie, la grande révolte des années 362-360 faillit sonner la chute de l'empire perse[2]; elle ne fut évitée que par la trahison et la corruption.

---

1 Les Grecs lui donnaient le nom de «Mnémon», le «Circonspect».

2 ALBERT T. OLMSTEAD, *History of the Persian Empire*, Chicago: University of Chicago Press, 1948, réimpr. 1987, p.418 («Persia seemed about to disintegrate into its component parts...») et p.420 («The empire seemed doomed»); JOHN MANUEL COOK, *The Persian Empire*, London: J.M. Dent & Sons, 1983, p.220 («The 360s [...] are marked by what are known as the Satraps' Revolts»). PIERRE BRIANT (*Histoire de l'empire perse de Cyrus à Alexandre*, Paris: Fayard, 1996, pp.675-694) est plus retenu sur l'ampleur de cette «révolte des satrapes»; il ne suppose pas un «embrasement général et coordonné» et pense «plutôt à une série de révoltes locales» (p.692). Mais «les événements des années 360 mettent en évidence [...] les symptômes d'instabilité impériale» (p.694).

C'est aussi l'époque où la pensée grecque commença à exercer une influence de plus en plus forte sur le monde de l'Orient. La satrapie de Carie en Asie mineure offre, sous l'égide de Mausole (377-353), l'exemple d'une forme déjà très avancée de cette expansion de la culture grecque, particulièrement manifeste dans le somptueux monument funéraire qui porte son nom (le «mausolée») et compte parmi les Sept Merveilles de l'antiquité. La pénétration de plus en plus forte de la pensée occidentale signale aussi l'affaiblissement de la tradition propre à l'Orient, ainsi que sa désorientation culturelle et religieuse.

La Judée, alors sous tutelle perse, a certainement participé, peut-être dans une moindre mesure, aux deux tendances de l'époque: les tentatives d'insurrection et les échanges interculturels. Il faut particulièrement mentionner la révolte juive de l'an 340 qui s'est terminée par une déportation importante de la population de la Judée, écrasant davantage toute aspiration nationale. Quelques années plus tard, cette province a dû sentir, elle aussi, les effets déstabilisateurs des bouleversements qui secouèrent le Proche-Orient entier: les conquêtes d'Alexandre le Grand scellèrent la fin définitive de l'empire perse. À partir de 332, la Palestine, et ainsi la Judée, se trouvèrent sous domination hellénistique. La liberté tant attendue n'était pas retrouvée – de loin s'en faut ! –, le peuple juif passait plutôt d'une vassalité à une autre. Bien plus, après la mort d'Alexandre, la Palestine devint une pomme de discorde entre les Ptolémées et les Séleucides; et la Judée n'est pas restée un spectateur tranquille de ces conflits entre les Diadoques.

Face à cette situation chaotique qui n'offrait aucune perspective positive, une pensée sceptique et pessimiste telle que celle du Disciple pouvait facilement prendre son essor. De même, la théologie apocalyptique, qui n'attend que la fin des temps et du monde, est née ou s'est développée probablement sous l'influence de ces expériences douloureuses; il n'est pas exclu que la marche triomphale et fulgurante d'Alexandre le Grand n'ait même inspiré l'imagerie guerrière des descriptions apocalyptiques. Le disciple de Qohéleth se refuse catégoriquement à de pareilles attentes liées à un «après» ou à un «au-delà»; toutes les spéculations de cet ordre sont rejetées. Il ne prend en compte que ce «qui se réalise sous le soleil». En ce qui concerne sa nouvelle interprétation «cosmologique» (1,4-8), le Disciple s'inspire probablement des sciences naturelles de son époque quand il met l'accent sur les mouvements *circulaires*; mais cette description de la nature lui sert uniquement à introduire et illustrer la dimension absolument universelle de l'absurdité dont il a posé le diagnostic dans son monde contemporain.

L'influence interculturelle et en particulier hellénistique ne se manifeste guère dans les interprétations du disciple, car il donne la priorité à la *relecture* de l'héritage de son maître. Le cadre argumentatif dans lequel il se situe est

déterminé avant tout par le fonctionnement de la sagesse orientale et juive. Il y a tout de même quelques indices qui peuvent refléter un dialogue avec la philosophie grecque, parmi eux notamment le terme clef de l'interprétation du Disciple (הֶבֶל); il n'est pas exclu qu'il trahisse l'influence grecque. Certes, le mot hébreu en tant que tel est déjà attesté avant l'époque de l'hellénisme, mais il faut ici être attentif à l'évolution de sa signification. Dans la pensée du Disciple, il n'apparaît plus au sens premier et concret, définissant le caractère passager et éphémère d'un phénomène («haleine, fumée»), mais il est devenu l'expression centrale pour désigner l'absurdité fondamentale de toute existence qui n'est plus portée par aucun sens. C'est en cela que le terme הֶבֶל reflète bien la fonction du mot grec τῦφος qui porte non seulement la même signification «fumée, nébulosité» au sens propre, mais désigne également, au sens figuré, la «nébulosité» de toute existence, c'est-à-dire sa vanité et son absurdité. Il faudrait tout particulièrement mentionner le philosophe grec Monimos qui se sert du terme τῦφος pour s'opposer aux concepts des écoles dogmatiques de son époque[1].

Même indépendamment d'une éventuelle influence de la tradition sceptique grecque, qui reste à préciser dans les détails, la pensée du disciple de Qohéleth le Sage doit être située, me semble-t-il, dans le contexte désorienté et désillusionné du dernier tiers du IVe siècle. Elle est un reflet des événements turbulents et désécurisants de ce temps. Ainsi il faut lire l'interprétation que le disciple ajoute à l'héritage de son maître comme le document d'un temps profondément tourmenté par la question du sens et opposé à toute réponse pieuse, trop facile.

Si le monde moderne au sein duquel nous vivons aujourd'hui s'interroge également fortement sur le sens de la vie et sur la mort, il devient évident que nous sommes devenus des compagnons de ce Disciple et que nous partageons avec lui le sentiment d'une insécurité profonde et existentielle.

---

[1] YEHOSHUA AMIR, «Doch ein griechischer Einfluß auf das Buch Kohelet?» [1965], dans: *Studien zum antiken Judentum* (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums, vol.2), Frankfurt am Main: Peter Lang, pp.35-50; cette idée est reprise aussi par LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen* (1994), pp.280-281.

Le «Théologien-Rédacteur» (seconde relecture)

Dans la partie qui précède, nous avons particulièrement remarqué l'attitude très sceptique, pour ne pas dire totalement négative, du disciple de Qohéleth; elle est manifestement résignée. La lecture du livre de Qohéleth dans son ensemble, ainsi que son exégèse dans les commentaires des biblistes de tous les temps, ont été fortement influencés par cette interprétation pessimiste du Disciple. C'est pourquoi la voix du maître «Qohéleth le Sage», qui accentuait aussi des aspects *positifs* de la vie, ne fut que peu prise en compte dans les descriptions résumant la pensée du livre. Le Disciple a très largement réussi à imposer le scepticisme profond et le coloris pessimiste de sa vision. Ce «succès» n'a rien d'étonnant: son interprétation domine non seulement par *la présence imposante* de la thématique développée, mais encore par *l'insertion intelligente* de quelques termes clés aux endroits décisifs de la composition (surtout dans l'«inclusion» et dans les points principaux de chaque démarche argumentative).

Dans le judaïsme de l'époque, une conviction si profondément sceptique a forcément dû provoquer tout esprit plutôt conservateur. Et effectivement, au cours de nos recherches sur les textes du Disciple, nous avons, à plusieurs reprises, relevé les indices de remaniements ponctuels qui cherchent à atténuer des affirmations trop dissidentes ou non-conformistes. Dans ce qui suit, je reprendrai certaines de ces observations pour présenter, au fil du texte et systématiquement, les interventions de celui que j'ai appelé le «Théologien-Rédacteur». Nous saisirons ainsi son profil littéraire et théologique. Selon la pratique adoptée jusqu'à présent, mon parcours exégétique se bornera, dans un premier temps, au livret remontant à «Qohéleth le Sage» sous la forme retravaillée par le Disciple; je commence donc avec la première démarche argumentative.

La première démarche: Qoh 1,12 – 2,11

Elle s'ouvre, pour Qohéleth le Sage, sur: «J'ai observé tout ce qui se passe sur la terre» (1,14). Dans notre hypothèse, elle était primitivement précédée par

les deux premiers mots du **v.12** (אֲנִי קֹהֶלֶת) qui présentaient l'auteur dans cette première mention du «je» du livret[1]: «Moi, Qohéleth, j'ai observé...»[2].

Le Théologien-Rédacteur a profité de cette brève auto-présentation pour ajouter plus de détails au sujet de la personne de Qohéleth telle qu'il l'a imaginée: «j'ai été roi sur Israël, à Jérusalem».

À première vue, il peut sembler étonnant que cette présentation ne se trouve pas tout au début du livre. Ce phénomène peut, selon moi, s'expliquer par le fait que le Théologien-Rédacteur n'a pas librement créé un texte, mais qu'il ne fait que compléter un livret déjà existant. Ainsi ma première hypothèse, à savoir que l'auto-présentation אֲנִי קֹהֶלֶת faisait déjà partie d'une version textuelle plus ancienne, semble se confirmer.
Les titres donnés au v.12 peuvent être comparés à ceux que l'on trouve au v.1 et à ceux du v.16 qui en divergent partiellement. Seule la version du v.12 est attestée de manière unanime par tous les manuscrits et toutes les traductions anciennes; c'est pourquoi il n'est pas judicieux d'en mettre en doute l'un ou l'autre élément, les termes-clés les plus importants y figurent: «roi», «Israël», «Jérusalem».

Pour le Théologien-Rédacteur, il n'est plus suffisant que Qohéleth ait été un sage (12,9), un maître de sagesse et probablement à la tête d'une école sapientiale; il souhaite lui donner une notoriété plus grande. Qohéleth devient roi. Un concours de plusieurs facteurs a vraisemblablement favorisé cette «promotion». (1) En premier lieu, on peut supposer qu'au cours des décennies et des siècles, le souvenir concret de ce personnage du nom de Qohéleth s'était affaibli à tel point qu'il n'en restait pas beaucoup plus que le nom. Mais celui-ci, pourtant, persistait et restait indissolublement lié à l'héritage sapiential de son école, de sorte qu'aucun nom d'un roi historique d'Israël n'aurait pu le supplanter dans ce livret. (2) En choisissant une figure royale, on pouvait rivaliser, en Israël, avec une tradition millénaire de l'Égypte qui avait de préférence attribué l'enseignement sapiential aux pharaons ou à leurs vizirs[3]. À l'époque de la domination ptolémaïque (320-200 av. J.-C.), les auteurs juifs ont pu être tentés de suivre, eux aussi, cette coutume du pays de leurs souverains. Par ailleurs, ce déguisement royal de Qohéleth n'est pas dénué de toute résonance historique: aux débuts de l'histoire d'Israël, la culture de l'écriture et de la science n'était enracinée que dans les milieux proches de la cour royale. (3) On peut aussi supposer l'influence de la culture hellénistique (peut-être également propagée par les souverains ptolémées) qui développait une certaine préférence pour des genres autobiographiques[4]. Les

---

1 Cf., ci-dessus, pp.98-99.

2 L'exemple le plus proche quant à la forme est celui de Dan 7,2 (LXX): «Daniel prit la parole et dit: Moi, Daniel, je regardai dans mes visions...» (cf. 12,5); pour Qohéleth cependant, le verbe ראה n'entend pas un voir visionnaire, mais celui d'une observation critique.

3 Cf. HELLMUT BRUNNER, *Altägyptische Erziehung*, Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1957, pp.34 et 148; *Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben*, Zürich/München: Artemis, 1988, pp.62-71.

4 Cf. OLOF GIGON et VIKTOR PÖSCHL, art. «Autobiographie», dans: *Lexikon der Alten Welt*,

traditions d'Israël, dont les auteurs restaient plutôt dans l'anonymat, ne correspondaient guère à ce nouveau standard hellénistique. L'on s'est mis à chercher un auteur pour chaque livre biblique; et c'est à cette époque, par exemple, que la paternité de tout le Pentateuque fut attribuée à Moïse. En raison du manque d'éléments biographiques sur le maître «Qohéleth le Sage», la tentation devait être grande de regarder du côté des figures les plus connues de l'histoire d'Israël, les rois, dont on pouvait raconter beaucoup de détails légitimés par la tradition.

Encore est-il que ce Théologien-Rédacteur joue un jeu assez subtil, car il ne dévoile jamais l'identité de la figure royale qu'il présuppose; même plus loin (à partir de 2,4), quand les traits de son tableau semblent devenir suffisamment concrets pour rappeler le roi Salomon, une lecture attentive n'identifie que les éléments stéréotypés de la description d'un potentat oriental[1]. Ici, en 1,12, le déguisement royal est introduit d'une manière allusive plutôt que directe, et, au cours des chapitres 2 ou 3, il s'effacera tout aussi discrètement[2]. Cette autorité royale ne marque ni le livre dans son ensemble ni les orientations fondamentales de sa pensée. Un *auteur* ne se serait probablement pas contenté d'une fiction royale si allusive et discrète qui, en plus, ne joue plus aucun rôle par la suite. Aussi m'apparaît-il plus vraisemblable qu'elle soit de la plume d'un *rédacteur* qui s'est borné à ajouter çà et là des passages entiers ou des petits commentaires sans vouloir composer un nouvel ensemble avec un profil clair.

Le **v.13** fait également apparaître des aspects significatifs du travail rédactionnel effectué par le Théologien-Rédacteur. À première vue, le ton négatif de ce verset (עִנְיַן רָע) semble indiquer que nous sommes en présence d'un commentaire qu'il faudrait attribuer au Disciple; nous verrons cependant que la composition de ce texte reflète un style qui se distingue sensiblement du sien. Pour bien saisir l'intention correctrice de ce v.13, il faut partir du verset de référence auquel il souhaite ajouter une nuance interprétative différente. Rappelons qu'il avait trouvé dans le texte reçu la formulation suivante (v.14): «J'ai observé tout ce qui se passe sur la terre. Eh bien, tout n'est que fumée et poursuite du vent». C'était là un verdict catégorique sur l'absurdité de toute (כל) la réalité, et c'est justement ce caractère absolu que le Théologien-Rédacteur veut corriger. Il place son commentaire *avant* le texte de la tradition afin que celui-ci soit tout de suite lu et compris dans le sens de son interprétation. Le choix des formulations souligne le respect du Théologien-Rédacteur pour

---

Zürich/Stuttgart: Artemis, 1965 [réimpr. 1990], p.415 («...im Hellenismus wieder aufgenommen»).

1 Cf., ci-dessous, l'exégèse de 2,4sq., en particulier p.177 avec la note 2.

2 Après 2,11; 2,25 ou après 2,26 etc.? (cf. la description de la discussion chez DIETHELM MICHEL, *Qohelet* (1988), pp.76sq.: «Zur Königsfiktion (Königstravestie)»; NORBERT LOHFINK, «Das Koheletbuch» (1997), pp.91-95: «Die Reichweite der Salomo-Travestie».

la tradition reçue: «j'ai donné mon cœur» (וְנָתַתִּי אֶת־לִבִּי) correspond à une expression bien attestée dans le livret de Qohéleth (cf. v.17 et ailleurs). Le fait, pourtant, de l'avoir introduit à cet endroit précis montre que le Théologien-Rédacteur n'a rien compris à la démarche argumentative du maître qui conduit de l'observation à la réflexion, puisque la formule de réflexion (נתן לב) *précède* maintenant le ראה de l'observation[1]. Après le premier élément de l'auto-présentation (v.12), le rédacteur veut donc tout de suite caractériser Qohéleth par son travail intellectuel.

Pour le décrire plus précisément, le rédacteur ajoute deux infinitifs: לִדְרוֹשׁ וְלָתוּר. Le premier verbe (דרשׁ; «chercher») ne fait pas partie du vocabulaire traditionnel du langage sapiential[2]; il se pourrait que le rédacteur l'ait choisi afin de souligner que le sage de la tradition israélite était en mesure de faire les mêmes démarches intellectuelles que les philosophes grecs, pour lesquels l'activité de ζητεῖν («chercher»; LXX: ἐκζητῆσαι) était fondamentale et constitutive[3]. Il en est probablement de même pour le second verbe (תור; LXX: κατασκέψασθαι) qui décrivait, primitivement, l'activité d'un espion[4], mais qui, dans ce contexte précis, doit être considéré comme l'équivalent hébreu du verbe σκέπτομαι (examiner, scruter, espionner) pour définir l'observation critique d'un philosophe[5]. Pour bien marquer la compréhension «philosophique» de ces deux verbes primitivement non-sapientiaux, le rédacteur ajoute la précision בַּחָכְמָה qui ne donne pas *l'objet* de la réflexion[6], mais son *«moyen»*: «par la philosophie»[7].

---

[1] Par ailleurs, on retrouvera la même suite qui *inverse* le procédé du maître, en 8,16, donc dans une formulation qui précède et corrige la conclusion du Disciple (9,1sq.). Les deux versets (1,13 et 8,16) ont aussi en commun qu'avec l'utilisation de la *nota accusativi*, ils présentent une forme textuelle plus prosaïque et moins condensée (comparée à וָאֶתְּנָה לִבִּי de 1,17).

[2] SIEGFRIED WAGNER, art. דרשׁ, dans: *ThWAT* III (1977), col.314: «Weisheitlicher Terminus ist *dāraš* offenbar nicht».

[3] HENRY STUART JONES / RODERICK MCKENZIE, *A Greek-English Lexicon* (Liddell & Scott) Oxford: Clarendon Press, 1961, p.756: «4. *search* or *inquire into, investigate, examine*, of philosophical investigation».

[4] MARTIN ROSE, *Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke* (AThANT 67), Zürich: TVZ, 1981, p.274: «Vollzug intensiver, gespannter Wahrnehmung».

[5] Il est à souligner que le verbe σκέπτομαι est loin de ne définir que les philosophes «sceptiques», qui pourtant ont donné une priorité absolue à cette démarche d'un examen rigoureux et critique du réel.

[6] ERNST JENNI (*Die hebräischen Präpositionen, Band 1: Präposition Beth*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1992, p.146-147, §1788) propose cette compréhension: «Handlung an nichtmenschlichen Objekten».

[7] DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* (1977), pp.10 et 152 (p.153: «à l'aide de»); *TOB*, p.1641 («par la sagesse»); SIEGFRIED WAGNER (cf., ci-dessus note 2), col.316: «instrumental»; CHOON LEONG SEOW, *Ecclesiastes* (1997), p.120 («indicates agent or instrument»). Cette compréhension est partagée par les anciennes traductions (LXX: ἐν τῇ σοφίᾳ; Vulgate: sapienter).

Le domaine de réflexion critique est introduit ici par la préposition עַל (LXX: περί): faire des recherches «au sujet de...»[1]. La désignation du champ de recherche s'inspire du texte de référence (v.14) en reprenant la même expression ...עֲשׂה תַּחַת (nif.), tout en remplaçant la *nota relativi* שֶׁ par une construction syntaxique plus habituelle ...כָּל־אֲשֶׁר: «tout ce qui se fait sous le ciel»[2].

On peut donc constater que le v.13a (l'interprétation) est parallèle au v.14a (le texte interprété); aucun aspect essentiellement nouveau n'y est introduit. Jusqu'ici, il s'agit plutôt d'une variation thématique qui reste dans la même structure et se borne à renforcer les connotations «philosophiques» des observations (ראה) qui vont suivre dans le livre. Avec le v.13b, par contre, l'interprétation passe à une intention plus fondamentale: comment restreindre l'affirmation d'une absurdité totale (v.14b)? Le début de cette deuxième partie porte un accent particulier: הוּא («cela, c'est...» ou même: «justement cela, c'est...»); tout le contenu de la première phrase est ainsi résumé dans ce mot presque exclamatif. Par conséquent, l'attention se porte maintenant sur la suite. En ce qui concerne sa formulation, on a de nouveau l'impression que le Théologien-Rédacteur tient beaucoup à ce que ses interprétations soient conformes au libellé du texte reçu; car le v.13b reprend presque littéralement le texte de 3,10: «c'est justement cela [dont on dit]: Dieu a donné une pénible occupation aux humains pour qu'ils y peinent». La différence fondamentale dans la reprise consiste dans l'ajout de רָע au substantif עִנְיַן («occupation»)[3]; par là s'exprime une attitude plutôt critique envers toute réflexion intellectuelle trop poussée («rumination»[4]).

L'interprétation correctrice voulue par le v.13 donne donc ceci: ce n'est pas *toute* la réalité qui est marquée par la «vanité» (pour la pensée théologique du rédacteur, une telle affirmation frôlerait presque le blasphème contre le Dieu Créateur), mais cette négativité ne concerne qu'une philosophie trop sophis-

---

1 Pour une discussion minutieuse de cette construction avec עַל cf. DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* (1977), p.152. On peut même signaler que toute la tournure חָכְמָה עַל כָּל־אֲשֶׁר constitue une reprise de la formulation analogue du v.16a.

2 Pour les formules «sous le soleil» et «sous le ciel» cf., ci-dessus, pp.43-44. Il ne me semble pas nécessaire de corriger la version de 1,13 pour obtenir la formule habituellement attestée dans le livre de Qohéleth («sous le soleil»). Si plusieurs manuscrits et traductions présupposent tout de même pour 1,13 la leçon «sous le soleil», je le mettrais plutôt sur le compte d'une volonté d'harmonisation. D'une manière consciente, le Théologien-Rédacteur peut avoir voulu varier dans sa reprise l'expression de Qohéleth (v.14) ou même en donner une interprétation en disant: «L'expression 'sous le soleil' correspond à 'sous le ciel' qui nous est plus connue».

3 La vocalisation massorétique veut que עִנְיַן soit lu comme un état construit. Une traduction littérale donne alors ceci: «une occupation de mal [foncier]». Cette construction syntaxique sert à renforcer encore l'accent que porte le mot רָע.

4 Cf., ci-dessus, p.59 avec la note 5.

tique qui n'en finit pas de «chercher» et de «scruter». La critique s'élève contre toute philosophie qui ne tient plus compte de ses limites. Le Théologien-Rédacteur reprendra encore ce motif à plusieurs endroits (par exemple, en 8,16-17), mais il a visiblement estimé important de l'introduire déjà au début du discours en «je».

Je suis d'avis que nous sommes ici en présence d'un exemple typique du travail exégétique réalisé par le Théologien-Rédacteur; je le résume en trois points. 1) L'interprétation s'efforce de rester, dans ses propres formulations, aussi proche que possible de l'élément textuel qui est l'objet de l'exégèse. 2) L'interprétation correctrice concerne surtout les passages qui pourraient être compris comme une critique du Créateur ou un manque de respect à son égard. 3) Le jugement de «vanité» n'est plus retenu dans la forme généralisée du Disciple, mais est appliqué de préférence à des activités humaines et, en particulier, à certaines tendances de la recherche philosophique, surtout celles qui ne sont pas (suffisamment) inspirées de la «crainte de Dieu».

D'après ce Théologien-Rédacteur, le v.14, avec son jugement totalement négatif, ne concerne qu'un certain type de réflexion philosophique qui ne s'arrête jamais de «chercher» (דרשׁ), qui cherche les raisons de tout ce qui existe, qui veut toujours «scruter» (תור; «espionner»), c'est-à-dire déceler les secrets derniers des choses. Pourquoi cet effort philosophique doit-il être considéré comme une «mauvaise occupation» (עִנְיַן רָע) marquée d'inefficacité et de stérilité («vanité»; v.14) ? Les dictons qui suivent au **v.15** en donnent la réponse: c'est que cet effort ne peut rien changer.

On ne se trompe certainement pas en reconnaissant dans le v.15a un proverbe très ancien «Ce qui est courbé, on ne peut le redresser»[1]; il est vrai qu'une formulation correspondante ou identique n'est pas attestée dans le livre des Proverbes, mais on a pu citer des exemples comparables tirés de la sagesse égyptienne[2] et de la tradition grecque[3]. Toujours et partout l'homme constate, par l'expérience, que certaines choses ne peuvent être changées. Quant à la sentence du v.15a qui illustre cette expérience, il est impossible de dire si elle s'inspire concrètement de l'aspect d'un dos courbé par la vieillesse (cf. 12,3), d'un arbre qui a poussé tordu[4], ou de quelque autre phénomène de

---

1 Cf. EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.252 (avec des indications de la littérature exégétique plus ancienne).

2 HELLMUT BRUNNER, *Altägyptische Erziehung* (1957), p.114-116.

3 Suidas: Ξύλον ἀγκύλον οὐδέποτ' ὀρθόν (ADA ADLER [éd.], *Suidae Lexicon*, Leipzig: B.G. Teubner, 1931, réimpr. 1967, p.499).

4 Cf. le proverbe grec cité dans la note précédente; pour la sagesse égyptienne cf., p.ex., HELLMUT BRUNNER, *op. cit.*, p.167: «Der krumme Ast, der auf dem Felde liegen geblieben ist, ... den holt sich ein Handwerker, daß er ihn gerade mache und die Peitsche eines Großen daraus verfertige. Den geraden Ast, den macht er zu seinem Stabe»; cf. *Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben*, Zürich/München: Artemis, 1988, p.214 (n° 10, l.408-412).

la réalité. Or, c'est peut-être justement cette formulation générale qui a invité le rédacteur à citer le proverbe. Le second («ce qui manque, on ne peut le compter»; v.15b) est probablement enraciné dans le langage des marchands[1], mais a, lui aussi, fini par gagner un sens plus général[2]; dans la littérature sapientiale, la racine חסר, surtout dans la combinaison חֲסַר־לֵב, évoque un «manque d'intelligence» (Mangel an Einsichtsfähigkeit)[3]. Nous pouvons en déduire que le Théologien-Rédacteur n'hésite pas à laisser entendre que la recherche philosophique ne produit pas seulement des «frustrations» et des «désorientations» (cf. v.18), mais que, plus encore, elle manque complètement son but. À la fin, il reste toujours un manque (חסר).

Ce v.15 nous présente donc un autre aspect du travail interprétatif réalisé par le Théologien-Rédacteur: il se sert de sentences proverbiales très répandues, qu'il ajoute au texte déjà existant sans se soucier d'une solide intégration syntaxique[4]. Leur formulation générale permet un consentement très large et veut sans doute préparer l'accord du lecteur ou de l'auditeur à leur application concrète à la philosophie et à ses limites étroites: selon le Théologien-Rédacteur, l'impuissance de l'homme et sa déficience le condamnent inévitablement à l'échec. C'est donc un jugement dur et négatif que le rédacteur a glissé dans ce contexte qui traite de la raison, de la réflexion et de la recherche philosophique (vv.13-18). Ici, il ne présente pas encore son contre-projet (le v.15a sera repris en 7,13 !); mais celui-ci développera l'idée que le «manque d'intelligence» ne peut être comblé que par la «crainte de Dieu» (3,14; 5,6; 7,18; 8,12-13; 12,13)[5].

Le **v.16** montre encore un autre aspect du procédé rédactionnel: ici, le Théologien-Rédacteur n'est intervenu que de manière ponctuelle en ajoutant au v.16aβ une deuxième forme verbale (הִגְדַּלְתִּי, «j'ai fait grandir») et au v.16aγ עַל־יְרוּשָׁלָם («sur Jérusalem»)[6]. Ces ajouts rappellent la fiction royale: «Jérusalem» renvoie au v.12, et le verbe «grandir» (גדל) prépare la longue description de 2,4sq. introduite par la même forme verbale.

---

[1] ARNOLD B. EHRLICH, *Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches*, vol.VII, Leipzig: J.C. Hinrichs, 1914 (réimprimé Hildesheim: G. Olms, 1968), p.58: «Der Ausdruck scheint von der kommerziellen Sprache hergenommen zu sein».

[2] EMMANUEL PODECHARD (*L'Ecclésiaste* [1912], p.252). DANIEL LYS (*L'Ecclésiaste* [1977], p.164) propose la compréhension la plus générale: «ce qui n'existe pas ne peut pas être tenu pour présent».

[3] Cf. HEINZ-JOSEF FABRY, art. חסר, dans: *ThWAT* III (1977), coll.94sq. (§3): «Mangel an Verstand als Motiv in der Weisheitsliteratur».

[4] Cf. EBERHARD BONS, «Zur Gliederung und Kohärenz von Koh 1,12-2,11», dans: *BN* 24 (1984), pp.83-84 (p.83: «...so daß z.B. Koh 1,15 "in der Luft hängt"»); FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Denn Zeit und Zufall trifft sie alle* (1993), p.94: «...in dem vorliegenden literarischen Kontext weder syntaktisch [...] noch semantisch [...] eingebunden».

[5] Pour 3,14, p.ex., cf., ci-dessous, p.202.

[6] Cf. aussi, ci-dessus, p.107.

Il n'est pas nécessaire de corriger ces deux éléments textuels. Pour le verbe גדל, la traduction grecque (LXX) a lu le *qal* («je suis devenu grand») à la place du *hif'il* («j'ai fait grandir») en supposant ainsi pour le v.16 la même tournure qu'en 2,9 (גָדַלְתִּי וְהוֹסַפְתִּי). Mais il est plus probable qu'il s'agisse là d'une harmonisation secondaire. Selon le texte massorétique du v.16, le complément d'objet du verbe הִגְדַּלְתִּי est חָכְמָה et en 2,4 מַעֲשָׂי; cela donne un bon parallélisme entre l'activité intellectuelle et les «œuvres». Dans les deux cas, c'est l'idée de la «grandeur» qui est essentielle.

La construction de «Jérusalem» avec la préposition עַל est inhabituelle, mais on peut tout de même la considérer comme possible (cf. 2Rois 10,5). Je suppose que dans sa reprise du motif du v.12, le rédacteur n'a pas voulu répéter l'expression entière (עַל־יִשְׂרָאֵל בִּירוּשָׁלָם), mais qu'il l'a condensée en ne gardant que la préposition introductive (עַל) et la mention de «Jérusalem». Si de nombreux manuscrits lisent pour le v.16 la forme בִּירוּשָׁלָם, il s'agit là probablement d'une harmonisation secondaire et d'une facilitation du texte.

Le Théologien-Rédacteur a lu l'énumération du **v.17** comme une description de la réflexion philosophique envers laquelle il se montre plutôt critique. Pour lui, il ne suffit pas de parler de ce qui est embarrassant dans le travail intellectuel, comme l'a fait le Maître (v.18), mais il s'empresse de le qualifier de complètement infructueux (v.17b). Il reprend de la tradition l'expression de la «poursuite du vent», mais, quant à lui, il préfère le mot avec la terminaison וֹן- à la place de celle avec וּת-. Il est difficile d'élucider les raisons de ce changement, mais il semble indiquer des nuances qui distinguent le langage propre au rédacteur de celui de sa tradition.

Cette petite nuance linguistique mise à part, la formule continue d'exprimer toujours la même notion d'inutilité et de futilité. Une fois encore, on peut donc constater que le rédacteur n'hésite pas à reprendre une formulation d'une teneur totalement négative. Mais, comme au v.13b, il restreint, à l'aide du même הוּא très accentué («cela, c'est...» ou même: «justement cela, c'est...»), la validité d'un tel jugement à la seule recherche philosophique mentionnée par les vv.16-17a, qu'il résume par גַּם־זֶה («cela aussi...») au début du v.17b.

Après l'affirmation de l'échec de la philosophie, le Disciple s'était engagé à soumettre également la שִׂמְחָה («joie»), le thème final de son maître «Qohéleth le Sage» (8,15), à un examen critique et sévère (2,1a). Conformément à son procédé habituel, le Disciple donne immédiatement le résultat (v.1b) avant de passer aux détails d'une explication (v.3). Ce procédé littéraire peut facilement provoquer un sentiment d'insatisfaction, car la formulation purement stéréotypée du résultat («et voici, cela aussi est vanité») ne fait aucune allusion au cas concret de l'expérimentation avec la «joie». Il est donc bien compréhensible que le Théologien-Rédacteur ajoute une remarque explicative (**v.2**), qui rend cependant le passage encore plus complexe[1].

---

[1] KURT GALLING (*Prediger* [1940], p.55) suppose que l'ordre des vv.1-3 était troublé («Die

Son commentaire veut expliquer pourquoi la «joie» peut être déclarée הֶבֶל («vanité»). Le rédacteur a certainement saisi la tension entre ce refus catégorique de la «joie» comme valeur positive et la place éminente qu'elle occupe dans la conclusion de 8,15. Il garde cette tension. Dans sa propre conclusion, il ne supprimera pas le terme de שִׂמְחָה (9,7); au regard du texte de 2,1.3, la position critique lui apparaît d'une manière si évidente qu'elle ne peut être changée en son contraire ni passée sous silence. Cette divergence dans l'appréciation de la «joie» marque, par ailleurs, la tradition sapientiale dans son ensemble, et c'est probablement ce qui inspire la formulation du v.2. Pour motiver le jugement négatif sur la «joie», le rédacteur évoque en premier le terme de שׂחק («rire») qui, dans la littérature sapientiale, est associé plutôt à un comportement qui manque de réflexion, de sérénité et de pondération équilibrée (cf., p.ex., Prov 29,9). C'est ce type de «rire de l'insensé» (cf. 7,6) qu'il peut qualifier de מְהוֹלָל en reprenant la même racine linguistique הלל, utilisée déjà en 1,17, qui désigne une attitude complètement insensée et vaine[1]. Ces connotations négatives qui, dans la tradition sapientiale, sont liées au «rire», permettent au Théologien-Rédacteur de partager l'attitude critique envers certaines formes de la «joie», et la racine הלל lui sert à commenter le terme הֶבֶל («vanité»; v.1).

Pourtant cette note critique sur le «rire» ne juge pas de la «joie» en général. Dans la suite (v.2b), quand le rédacteur annonce explicitement et directement le sujet de la «joie» (לְשִׂמְחָה), son jugement est plus retenu: à un terme chargé d'associations négatives il préfère la forme d'une question (qui peut néanmoins être considérée comme rhétorique): «Qu'est-ce qu'elle fait, la joie ?». La question s'enquiert de la valeur et de la durée de la joie; elle correspond à celle de 3,9: מַה־יִּתְרוֹן, «quel profit...?» (cf. aussi 1,3). Ainsi, la «joie» n'est plus entièrement désapprouvée; elle garde sa qualité de rendre la vie agréable et bonne, mais elle n'est pas apte à produire ou réaliser (עשׂה) un «surplus» qui dépasse l'instant[2].

Cette question de l'effet réel et durable de la «joie» anticipe et interprète une interrogation que le rédacteur a trouvée dans le texte transmis (**v.3**):

---

ersten drei Verse sind in Unordnung geraten. Jedenfalls will es nicht gelingen, in der 𝔐-Reihenfolge [...] und im 𝔐-Text [...] einen klaren Gedankengang zu finden») et propose de donner au texte, par une autre organisation de ses éléments, une logique plus convaincante. Il est pourtant extrêmement rare qu'un texte biblique se désorganise au cours de sa transmission, tandis qu'une complication rédactionnelle est très fréquente et s'applique aussi à notre cas (cf., ci-dessus, pp.109-110).

1 Cf. les explications ci-dessus, pp.52-53.

2 Cf. DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* (1977), p.185: «Toute joie peut être bonne, mais elle ne signifie rien (c'est-à-dire ne donne pas de signification) en elle-même». On peut aussi évoquer la formulation très concise de MICHAEL V. FOX, *Qohelet and his contradictions* (1989), p.70: «Pleasures at best give pleasure»; cf. aussi son article «The inner-structure of Qohelet's thought» (1998), surtout p.228: «one may be enjoying himself, and that is good».

«qu'est-ce qui est bon pour les fils de l'homme (אֵי־זֶה טוֹב לִבְנֵי הָאָדָם[1]) ?». Le terme טוֹב («bon») permet au rédacteur d'intercaler ici la description d'une forme de vie qui représente l'idéal en jouissance et en luxe (v.4-8)[2]. Cette forme de vie là ne peut qu'être celle d'un grand roi (cf. v.8). Dans un discours en «je», le Théologien-Rédacteur lui fait raconter ses «réalisations» (**v.4**: מַעֲשָׂי). Il insiste sur l'aspect de la «grandeur» (הִגְדַּלְתִּי: «j'ai agrandi»; cf. 1,16) qui dépasse toute normalité, avant de commencer une énumération détaillée.

Il parle de la construction de bâtiments (בָּתִּים) et de l'aménagement de vignes (כְּרָמִים), puis (au **v.5**) des jardins (גַּנּוֹת) et des vergers (פַּרְדֵּסִים: des «paradis» !) avec «toutes sortes d'arbres fruitiers». Afin de garantir l'approvisionnement en eau de toutes ces cultures, le roi a encore construit des «bassins» ou «réservoirs» (**v.6**). Cette introduction à la description d'une vie vraiment royale souligne la première chose à mentionner pour illustrer la «grandeur» d'un roi: la réalisation de constructions monumentales. Notons tout particulièrement la place importante qu'occupent les jardins et les parcs dans ce tableau. Cette description ne s'inspire pas d'abord des textes bibliques sur Salomon, mais de la souveraineté la plus éclatante jamais manifestée jusqu'alors dans le monde du Proche-Orient: celle des potentats perses. Le terme פַּרְדֵּס d'origine perse[3] transcrit en hébreu (comme pour beaucoup d'autres langues, par exemple: παράδεισος [LXX], paradis), souligne bien cette provenance du modèle royal. Persépolis représente certainement la plus impressionnante résidence royale des Achéménides[4], mais déjà la capitale de Cyrus (Pasagardes), ainsi que la résidence à Suse, comprenaient des «paradis» royaux[5]. En ce qui concerne le roi Salomon des Livres des Rois, en revanche, des jardins, vergers et parcs ne sont jamais mentionnés; c'est seulement l'attribution tardive du Cantique des Cantiques à ce roi qui permet de lier des vignes et des jardins au nom de Salomon (p.ex. Ct 6,2). L'appellation des «Vasques de Salomon» que l'on montre près d'Etam à 15 km au sud de Jérusalem a tout aussi

---

1 Cf. DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* (1977), p.194: «*'éy-zèh = mâh*».

2 Pour une comparaison avec l'inscription de Tell Sīrān qui énumère les «œuvres» d'un Amminadab, roi des Ammonites, cf. HANS-PETER MÜLLER, «Kohelet und Amminadab» (1996), pp.163s.: «die ins Sagenhafte, später Märchenförmige spielende Wirklichkeitsassimilation, wie sie das Königtum evoziert, ermöglicht ein Paradigma phantasievoller Lebensfreude».

3 Cf. déjà FRIEDRICH WILHELM CARL UMBREIT, *Coheleth Scepticus de summo bono. Commentario philosophico-critica*, Göttingen 1820, p.116: «sine dubio vocabulum est Persicum». FERDINAND HITZIG l'a dérivé du mot sanscrit «pradêça» (*Der Prediger Salomo's* [1847], p.137); aujourd'hui, on renvoie plutôt au mot avestique «pairidaēza» (cf. KÖHLER-BAUMGARTNER, *HALAT*, vol.III [1983], p.907). C'est en tout cas par la médiation de la royauté perse que le nom et la chose ont été propagés dans le monde du Proche-Orient.

4 GEROLD WALSER, *Persepolis. Die Königspfalz des Darius*, Tübingen: E. Wasmuth, 1980 (trad. fr.: *Persépolis, la cité royale de Darius*, Fribourg: Office du livre, 1981).

5 Cf. ALBERT T. OLMSTEAD, *History of the Persian Empire*, Chicago: University of Chicago Press,1948, réimpr. 1987, p.62 (pour Pasagardes) et p.170 (pour Suse).

peu de valeur historique. Flavius Josèphe qui parle de la κολυμβήθρα («piscine») de Salomon, reprenant ainsi le terme de Qoh 2,6 selon la traduction grecque (LXX), sait même que, chaque matin, Salomon se rendait à cet endroit riche en «paradis» (παραδείσοι) et cours d'eau (ναμάτων ἐπιρροαί)[1]. Le texte de Qoh 2,6 ne fait certainement pas référence à une «piscine» à la mode romaine, mais cette description chez Flavius Josèphe montre bien comment chaque époque a contribué, dans ses propres perspectives, à l'enrichissement de la tradition salomonienne.

Aucun autre roi israélite ne pouvait aussi bien évoquer une vie de luxe et de richesse légendaires que Salomon; mais ici la description reste stéréotypée[2]. On n'y mentionne pas l'importante armée de chars réalisée par Salomon (1Rois 9,19; 10,26.28-29; cf. Dtn 17,16), ni la flotte qu'il a créée (1Rois 9,26-28; 10,22), encore moins la construction du Temple à Jérusalem qui reste liée à son nom plus que tout autre chose (1Rois 5-7). Il semble que le Théologien-Rédacteur du livre de Qohéleth a consciemment évité toute allusion trop directe; il ne veut pas peindre le tableau d'une figure historique, mais celui d'un type idéal permettant de s'imaginer toutes les jouissances de la vie[3] (le Théologien-Rédacteur ne cherche pas à faire l'exégèse des Livres des Rois ![4]). Parler des serviteurs et des servantes (ou des esclaves) d'un roi (**v.7**) est tout naturel et n'exige pas de connaissances historiques ou scripturaires sur Salomon; on peut même se demander si le texte de 1Rois 9,21-22 n'aurait pas exigé un autre verbe que קנה («acheter») utilisé ici par le

1 Flavius Josèphe, *Antiquités Juives* VIII,186 (H.St.J. Thackeray et Ralph Marcus [éds], Jewish Antiquities, Books V-VIII), London: W. Heinemann; Cambridge: Havard, 1950, pp.670-673; *Guerre des Juifs* V,145 (André Pelletier, Paris: Les Belles Lettres 1982, p.128). Cf. D. ADAN, «The 'Fountain of Siloam' and 'Salomon's Pool'», *IEJ* (1979), pp.92-100.

2 Les remarques de JOHANNES PEDERSEN à ce sujet sont d'une clarté qui ne laisse guère à désirer: «Il ne faut pas oublier que si un roi parle dans Cohélet, c'est une fiction purement littéraire. L'auteur n'a guère pensé à un roi authentique comme truchement de ses observations [...]. Il ne faut pas demander à l'auteur quel roi israélite s'est retiré du monde pour faire des réflexions philosophiques et pessimistes sur son propre règne et sur l'arbitraire des puissants, aussi peu qu'on ne demande au conteur à quel roi il pense quand il dit : "Il était une fois un roi". C'est là un trait bien connu aussi du genre de sagesse égyptien que c'est un roi qui parle, et probablement notre auteur a préféré un roi comme représentant de ses idées, parce qu'il avait besoin d'un homme qui avait eu toutes les chances de la vie» («Scepticisme israélite», dans: *RHPhR* 10 [1930], pp.329-330).

3 Il n'est pas accidentel que l'on puisse observer certaines similitudes avec les récits de la création en Gen 1 et 2 (ARIAN VERHEIJ, «Paradise Retried: On Qohelet 2.4-6», dans: *JSOT* 50 [1991], pp.113-115); il ne faut pourtant pas en déduire une influence des textes de la Genèse sur Qohéleth (*ibid.*, p.114 note 3), mais les termes communs s'expliquent par la thématique commune; cf. mon article «Je me suis aménagé des paradis...», dans: *Cahiers protestants* 1997/3, pp.5-11.

4 Cf. HANS-PETER MÜLLER, «Travestien und geistige Landschaften», dans: *ZAW* 109 (1997), p.559: «... daß sich Kohelet nicht am Modell des Salomobildes der Königsbücher orientiert».

Théologien-Rédacteur[1]. Pourtant, l'«achat» (קנה) est la forme habituelle pour l'acquisition des esclaves[2].

L'énumération continue avec les בְּנֵי־בַיִת (litt.: «fils de la maison») dans lesquels des exégètes reconnaissent des «esclaves nés dans la maison»[3] ou même, plus précisément encore, des «enfants de *ces* esclaves qu'on vient de mentionner»[4]. Il faut pourtant rappeler que בֵּן ne désigne pas uniquement la filiation («fils»), mais que ce mot indique également l'appartenance à un groupe (donc une «catégorie» ou un «type»). En conséquence, il n'est pas exclu que cette expression בְּנֵי־בַיִת accentue particulièrement l'appartenance à la «maison» ou à la «famille»[5] et qu'elle désigne un autre type d'esclaves ou de domestiques. C'est du moins ainsi que le Targoum comprend les בְּנֵי־בַיִת[6] que l'on pourrait comparer aux מְשָׁרְתִים mentionnés dans la liste des domestiques au service du roi Salomon (1Rois 10,5). Quoi qu'il en soit, plus nombreux sont les gens de maison et la domesticité, plus agréable et luxueuse semble la vie.

L'évocation de grands troupeaux («beaucoup de gros et de petit bétail»; v.7b) est un autre élément qui n'est pas non plus emprunté à la description biblique des biens de Salomon[7], mais qui constitue un cliché traditionnel régulièrement utilisé pour exprimer la richesse (cf., p.ex., Gen 12,16; Job 1,3; 42,12). Pour bien marquer le caractère exceptionnel de cette possession, le Théologien-Rédacteur juge utile de répéter la formule «plus que tous ceux qui furent avant moi dans Jérusalem» (cf. 1,16).

Le **v.8** mentionne l'argent et l'or que l'on retrouve dans la description de Salomon en 1Rois 10,22 (par exemple), mais on peut tout de même signaler que l'expression (dans la séquence précise: «l'argent et l'or») n'est pas attes-

---

1 Le texte deutéronomiste distingue entre la population indigène (non-israélite) du pays et la couche israélite. Si la première est «recrutée» (עלה hif.) pour la «corvée servile» (ou comme «esclaves de corvée»), le texte ne pense certainement pas à un «achat» de ces esclaves. Quant à la population israélite, en revanche, il souligne qu'aucun des «fils d'Israël» ne fut réduit à l'esclavage. Le texte de Qohéleth, par contre, ne montre absolument aucun intérêt pour une telle distinction nationaliste et ethnique, d'ailleurs fictive.

2 Cf. Gen 39,1; 47,19s.22s; Ex 21,2; Lév 22,11; 25,44s.50; Dtn 28,68; Am 8,6; Zach 13,5.

3 Emmanuel Podechard, *L'Ecclésiaste* (1912), p.263; parmi les commentaires plus récents cf., p.ex., Roland Murphy, *Ecclesiaste* (1992), p.17 («a house-born slave»); Choon Leong Seow, *Ecclesiastes* (1997), p.129 («home-born slaves»).

4 Daniel Lys, *L'Ecclésiaste* (1977), p.207. Cf. Tremper Longman, *Ecclesiastes* (1998), p.91: «...their offspring, born while their parents were working for him».

5 Cf. la Vulgate: «familia», probablement comprise au sens large, donc incluant aussi les esclaves d'une maison.

6 נוכרין (Alexander Sperber, *Bible in Aramaic*, vol.IVa [1992], p.151; «économes», «régisseurs» ou «trésoriers»; cf. Esd 7,21).

7 Le cheptel n'est pas expressément mentionné dans l'énumération des richesses de Salomon; c'est seulement de manière indirecte qu'on le trouve attesté dans les textes bibliques (1Rois 5,3 et 8,63).

tée dans les listes énumérant la richesse de Salomon[1] qui ne se servent pas non plus du verbe כנס («entasser», «amasser») employé par le rédacteur. La tournure du v.8a a donc surtout la valeur d'un stéréotype[2].

La suite (v.8aβ) se lit comme une note explicative pour préciser la provenance de ces richesses en argent et en or: des «rois» (מְלָכִים) les ont livrées. Il s'agit sans doute d'une allusion aux rois vassaux qui figurent déjà dans les descriptions de l'époque de Salomon (1Rois 5,1; 10,15; 2Chr 9,26). Mais ici, ils renvoient plutôt à l'organisation de l'empire perse qui a particulièrement développé le versement des tributs en argent et en or[3]. Pour parler de ces redevances (annuelles), le texte utilise le terme סְגֻלָּה qui, désignant les réserves et les épargnes, est assez proche de יִתְרוֹן («plus-value»)[4]: l'excédent produit dans les royaumes vassaux doit être apporté au grand-roi. Le dernier mot du v.8a (מְדִינוֹת) désigne les «provinces» ou «satrapies» (de l'empire perse); il n'est pourtant pas exclu qu'il faille le corriger en מַדָּנִיּוֹת (les «tributs»)[5].

L'énumération se poursuit avec les chanteurs et les chanteuses (v.8b), élément indispensable au divertissement organisé dans les palais royaux (cf., par exemple, 2Sam 19,36). La cour de Salomon n'y a certainement pas fait exception, mais il est tout de même étonnant que, dans les textes des Livres des Rois, «on ne parle guère de musique à la cour du compositeur des 1005 chants»[6]. L'aspect du divertissement est encore expressément souligné par la tournure תַּעֲנוּגֹת בְּנֵי הָאָדָם («les plaisirs des fils de l'homme») qui fait penser à la *dolce vita* et n'exclut pas les plaisirs sexuels[7]. Le *hapax legomenon* שִׁדָּה וְשִׁדּוֹת va, selon toute probabilité, dans le même sens («échansonnes» ? «concubines» ? «harem» ?), même si son explication étymologique reste très discutée[8].

---

[1] Dans les récits sur Salomon, cette formule précise ne se trouve qu'en 1Rois 7,51.

[2] Cf., p.ex., Gen 24,35 (qui mentionne «l'argent et l'or» également à côté des «serviteurs et servantes»); Nb 22,18; 24,13; Dtn 7,25; 8,13 (ensemble avec «le gros et le petit bétail»); etc.

[3] Cf. HANS G. KIPPENBERG, *Religion und Klassenbildung* (1978; cf., ci-dessus, p.102 note 1), pp.49-52. La représentation la plus monumentale se trouve à Persépolis dans les reliefs sur la rampe qui conduit à la salle de l'audience: les représentants de toutes les nations appartenant à l'empire perse apportent leurs tributs (cf. PETER FREI et KLAUS KOCH, *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich* [OBO 55], Fribourg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984, pp.73sq.; [2]1996, pp.161sq.).

[4] Cf. LXX: περιουσιασμοί (de περί–εἰμί: «ce qui est en plus»; «excédent», «surplus»); cf. EDWARD LIPINSKI, art. סְגֻלָּה, dans: *ThWAT* V (1986), col.749: «ersparte Rücklage».

[5] Dans les commentaires on lit de nombreuses propositions pour résoudre le problème posé par l'article au second mot (הַמְּדִינוֹת), tandis que le premier ne l'a pas (מְלָכִים). La solution qui me semble la plus convaincante («les tributs»), est présentée et décrite par E. LIPINSKI (voir la note précédente).

[6] DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* (1977), p.213.

[7] TRYGGE KRONHOLM, art. ענג, dans: *ThWAT* VI (1989), coll.230-233 (surtout col.232).

[8] On trouve une description assez détaillée chez EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.264-267 et DANIEL LYS, *op. cit.* (1977), p.214-217. Parmi les études plus récentes

On est ainsi arrivé au summum des jouissances. Pour conclure (**v.9**), le Théologien-Rédacteur répète la formule de la grandeur qui dépassait celle de tous les prédécesseurs (cf. 1,16 et 2,7), mais il ajoute la remarque que, même (אַף) dans tous ces plaisirs de la vie, «ma sagesse me resta». Il s'agit ici d'un commentaire qui reprend l'affirmation de 2,3 ([litt.] «mon cœur [raison] se conduisant dans la sagesse»): pendant toute cette joyeuse vie (charnelle), le discernement et la raison sont toujours restés lucides (עמד: se tenir, persister).

Le Théologien-Rédacteur ne pouvait en rester à cette description du «Royal Experiment»[1] que lui avait inspiré le verbe נסה («mettre à l'épreuve») de 2,1 et le projet de 2,3. La tâche essentielle, à savoir l'évaluation et l'appréciation, restait encore à accomplir. Ne pouvant accepter la conclusion finale (v.11ba: «tout cela est vanité et poursuite du vent») dans sa négativité catégorique et totale, il formule un jugement plus nuancé. Comme ailleurs aussi, le Théologien-Rédacteur insère son commentaire *devant* la sentence qu'il veut corriger; c'est ainsi qu'il faut définir la fonction du **v.10**.

Ce verset résume d'abord le «Royal Experiment» en accentuant l'aspect du plaisir: tous les désirs suscités par les sens, qui sont ici représentés par les «yeux», ont trouvé leur satisfaction (לֹא אָצַלְתִּי מֵהֶם); l'esprit (le «cœur») aussi n'a été privé d'aucune joie (מִכָּל־שִׂמְחָה). Ainsi, le terme central de שִׂמְחָה regagne une valorisation positive que le Théologien-Rédacteur va encore souligner en reprenant les mêmes termes לֵב et שׂמח pour affirmer: «Oui, mon cœur s'est réjoui»[2]. Le Théologien-Rédacteur ne peut pourtant pas se contenter d'opposer simplement cette affirmation positive à la note négative sur la «joie» (v.1 et 11), il doit offrir une nuance interprétative qui permette de garder les *deux* aspects: l'appréciation positive de la joie (selon l'héritage du «maître») et sa critique catégorique (selon l'interprétation ajoutée par le Disciple). La solution (dialectique) se situe autour de la notion de עמל que le rédacteur a, certes, trouvée dans la tradition (3,9 et 8,15: «activité infatigable»), mais pour laquelle il a retenu le sens plus négatif de «peine». Pourtant, «peine» n'est pas aussi négatif que «vanité» et «absurdité» (הֶבֶל); et malgré tous les aspects «pénibles» et difficiles de la vie, la «joie» garde sa place: elle est la part (חֵלֶק) attribuée individuellement à chacun («*mon* חֵלֶק» !) pour sa vie. Plus tard, le Théologien-Rédacteur dira plus explicitement que, pour lui, cette «part» est un lot donné par *Dieu* (5,17s; 9,9), mais de manière indirecte, il exprime déjà la même idée dans le contexte du «Royal Experiment», puisqu'il distingue clairement entre la «part» *reçue*, d'un côté, et *l'activité* hu-

à ce sujet mentionnons EBERHARD BONS, «šiddā w=šiddōt: Überlegungen zum Verständnis eines Hapaxlegomenons», dans: *BN* 36 (1987), pp.12-16; MANFRED GÖRG, «Zu einer bekannten Paronomasie in Koh 2,8», dans: *BN* 90 (1997), pp.5-7.

1 JAMES L. CRENSHAW, *Ecclesiastes* (1988), p.68.

2 Cf. DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* (1977), p.220.

maine, de l'autre (**v.11**): à celle-ci (trois fois la racine עשׂה !) le rédacteur peut appliquer le jugement négatif de la tradition (v.11bα), en le modérant toutefois préalablement (une fois de plus !) par la notion de «peine» (בֶּעָמָל שֶׁעָמַלְתִּי)[1]. En ce qui concerne l'activité humaine durant la vie («sous le soleil»), le Théologien-Rédacteur peut tout à fait affirmer: «il n'y a aucun bénéfice durable !» (v.11bβ). Il reprend ainsi le terme יִתְרוֹן de la tradition (cf. 3,9), mais en le réservant strictement aux efforts investis par l'homme, et aux questions en rapport avec la vie terrestre («sous le soleil»). Il en exempt ainsi et la «joie», part *reçue* de Dieu, et la question d'une vie dans un «après».

Avec cette formulation (אֵין יִתְרוֹן תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ) nous possédons l'aboutissement de la première démarche de réflexion telle qu'elle fut comprise par le Théologien-Rédacteur. Au point de vue stylistique, il l'a clairement conçue comme une réponse qui doit clore la partie qu'il a introduite par la question initiale correspondante (**1,3**): «Quelle plus-value (מַה־יִּתְרוֹן) l'homme retire-t-il de toute la peine (בְּכָל־עֲמָלוֹ) qu'il peine (שֶׁיַּעֲמֹל) sous le soleil (תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ) ?» Question et réponse forment ainsi une «inclusion» qui met en évidence que le Théologien-Rédacteur n'a pas tellement distingué entre «l'ouverture» (1,4-11) et la première «démarche argumentative» (1,12 – 2,11), mais qu'il les a liées plus étroitement l'une à l'autre pour en former une nouvelle unité, plus grande. Nous reviendrons au concept théologique qui l'a inspiré dans cette importante intervention, quand nous aurons discuté le remaniement rédactionnel de «l'ouverture»[2].

Retenons quatre points qui ressortent de ce premier parcours sur la piste des additions du «Théologien-Rédacteur»: 1) Au niveau stylistique, on peut diagnostiquer la volonté d'une grande fidélité dans la reprise de termes et de tournures déjà présents dans le texte reçu de la tradition. 2) Une reprise pourtant marquée d'un accent parfois sensiblement différent, ainsi des mots comme חֵלֶק («part») ou עָמָל («peine») peuvent désormais servir de termes-clés dans le nouveau concept d'interprétation. 3) L'opposition entre le concept critique, mais constructif, du «maître» et l'interprétation totalement désillusionnée et résignée du Disciple est relue dans une optique «dialectique»: la «joie» (שִׂמְחָה), par exemple, est fermement revalorisée, mais sur la toile de fond d'une existence de «peine» (עָמָל); la «vanité» (הֶבֶל) reste valable pour caractériser la vie, mais ce n'est pas tout ce qu'il faut dire de la vie. 4) Au niveau théologique, le rédacteur «orthodoxe» veut accuser la référence à Dieu pour éviter que la réflexion ne reste emprisonnée dans les questions de la vie «sous le soleil».

---

1 Notons encore l'introduction du commentaire du v.11 qui reprend servilement celle du v.12 (וּפָנִיתִי אֲנִי). Le rédacteur veut être *fidèle* à la tradition plutôt que faire preuve d'originalité.

2 Cf., ci-dessous, pp.271-276.

La deuxième démarche: Qoh 2,12-19

Dans sa deuxième démarche argumentative (à partir de 2,12), le maître «Qohéleth le Sage» avait comparé le résultat final (cf. יִתְרוֹן, v.13) de la vie d'un «sage» à celui de la vie d'un «insensé» pour arriver à la conclusion que finalement, la mort efface cette distinction que la pensée traditionnelle avait tant accentuée. Dans son interprétation, le Disciple est allé encore plus loin en niant catégoriquement tout «souvenir» durable (v.16) qui pouvait être considéré, en quelque sorte, comme la «plus-value» obtenue par les efforts investis durant la vie; l'absence d'un résultat positif donne à l'existence un caractère essentiellement détestable (v.17a). C'est cette radicalité dans le jugement pessimiste que le Théologien-Rédacteur tient à atténuer. Comment procède-t-il pour arriver à une lecture moins provocatrice ? Le **v.12b** qui comprend le premier élément d'une interprétation rédactionnelle, n'est malheureusement plus en ordre[1].

On pourrait commencer par les traductions anciennes pour se faire une idée des difficultés inhérentes à ce texte[2]. Une traduction littérale du texte massorétique donne ceci: «Car qu'est l'homme qui viendra après le roi ?». Il est probable que les Massorètes ont compris cette question en analogie à celle de Ps 8,5 («qu'est l'homme pour que tu penses à lui, l'être humain pour que tu t'en soucies ?») et de Ps 144,3 («qu'est-ce que l'homme, pour que tu le connaisses, ce mortel, pour que tu penses à lui ?»), donc en regardant l'être humain dans sa position absolument inférieure par rapport à son Créateur. אַחֲרֵי porte alors un sens hiérarchique («derrière»)[3] plutôt que temporel («après») et מֶלֶךְ doit être lu comme désignant Dieu («le Roi») dans sa position souveraine par rapport à l'être humain. Probablement sous l'influence de ses répondants juifs, Jérôme a également opté pour cette compréhension en rejetant expressément la leçon de la LXX («multum enim a Septuaginta interpretatione in hoc loco diuersus est sensus»): «Non enim posse hominem tam liquido et pure scire sapientiam creatoris et regis sui, quam scit ille, qui conditor est»[4]. Cette interprétation se comprend bien dans le contexte d'une exégèse «canonique», mais ne correspond guère à l'intention primitive du texte. Il nous faut donc essayer de reconstituer d'une manière très prudente (et, certes, conjecturale et hypothétique) la forme textuelle qui pourrait mieux correspondre au milieu littéraire et théologique du Théologien-Rédacteur. Je propose trois petites corrections du texte massorétique.

Le début du v.12b doit être compris en analogie à la formulation du v.18b; il traite, en conséquence, d'une question en rapport avec la succession (et non pas, par exemple,

---

[1] Cf. le «survey of various solutions» présenté par KLAAS A.D. SMELIK, «A Re-Interpretation of Ecclesiastes 2,12b» (1998), pp.385-388.

[2] Cf. EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), pp.270-271: «Le texte est certainement altéré, comme l'indiquent les divergences des témoins et l'incohérence de la phrase».

[3] Cf. DIETHELM MICHEL, *Untersuchungen* (1989), pp.21sq. («rangmäßig»).

[4] *Commentarius* (CChr.SL 72), p.268; cf. la Vulgate: «Quid est, inquam, homo, ut sequi possit regem Factorem suum?» («Quid est homo» est aussi la traduction pour Ps 8,5).

d'une question théo–logique). Primitivement, le v.12b doit avoir lu la même forme אַחֲרָי («après moi») que le v.18b. Au niveau du texte *consonantique*, cette proposition ne demande *aucune* modification[1] et donne la traduction suivante: «Que sera[2] l'homme qui viendra après moi ?».

Cette lecture autre de אחרי délie la connexion avec le mot הַמֶּלֶךְ qui, en principe, devient superflu[3]. Mais étant donné que les consonnes מלך sont attestées par tous les manuscrits et toutes les versions[4], il n'est pas recommandé d'y renoncer. La suite du texte avec אֵת fait immédiatement penser qu'il faut lire à la place de הַמֶּלֶךְ une forme *verbale* de la même racine מלך. Mais quelle est la structure syntaxique supposée pour tout le v.12b ? Une disposition «question (v.12bα) – réponse (v.12bβ)»[5] n'est pas impossible, il me semble pourtant plus probable que la réponse ne soit pas donnée tout de suite, mais que le rédacteur ait choisi la forme d'une «inclusion» (comme en 1,3 et 2,11) et qu'ainsi le v.12b en entier constitue la question qui sera reprise en termes analogues par la réponse des vv.18-19. Pour la reconstitution du texte primitif, je propose de lire les consonnes מלך comme une forme verbale parallèle à celle qui précède, et donc comme une deuxième proposition relative: «et qui régnera...» (וְיִמְלֹךְ[6]). Au niveau du texte consonantique, cette correction ne suppose qu'un changement de וי en ה qui peut être considéré comme minime. On obtient la traduction suivante: «... et qui sera roi (qui régnera) sur[7] ce que...».

---

1 GUSTAV BICKELL (*Der Prediger über den Wert des Daseins. Wiederherstellung des bisher zerstückelten Textes, Uebersetzung und Erklärung*, Innsbruck: Wagner'sche Universitätsbuchhandlung, 1884, p.12) est probablement le premier à avoir fait cette proposition qui, dans la suite, fut adoptée par plusieurs exégètes (cf. la liste chez DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* (1977), p.234 n.46; récemment encore MICHAEL V. FOX, *Qohelet* [1989], pp.182-183).

2 De nombreux exégètes supposent l'ellipse d'une forme verbale (יַעֲשֶׂה) après מָה: «Que *fera* l'homme...?» (cf. BHS, apparat critique sous 12a). Cela n'est pas impensable (cf. Mal 2,15), mais cette suggestion s'éloigne trop de toutes les attestations scripturaires et n'est pas indispensable pour obtenir un texte acceptable.

3 On le considère parfois comme une glose explicative que l'on peut éliminer du texte (cf., p.ex., AARRE LAUHA, *Kohelet* [1978], p.56) ou tout au plus comme une apposition «balourde» («... après moi, le roi»; cf. KARL BUDDE, *Die Prediger* [HSAT II], Tübingen: J.C.B. Mohr, ³1910, p.388 note m: «sehr plump»).

4 Particulièrement importante la leçon de la LXX qui refuse d'y reconnaître la racine מלך = «roi», mais dont la traduction βουλῆ fait tout de même penser aux consonnes מלך (מְלַךְ en araméen = «conseil»; cf. Dan 4,24).

5 Cf. FERDINAND HITZIG, *Prediger Salomo's* (1847), p.140; WALTHER ZIMMERLI, *Prediger* (1962), p.160; FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Zeit und Zufall* (1993), pp.101-103, et d'autres.

6 On pourrait aussi penser à la forme d'un parfait consécutif (וּמָלַךְ), mais le Théologien-Rédacteur n'hésite pas à enchaîner deux imparfaits (cf. seulement v.19: יִהְיֶה et וְיִשְׁלַט). GUSTAV BICKELL (*Prediger*, 1884, p.12) propose de vocaliser המלך comme un infinitif nif'al (הִמָּלֵךְ) ou comme un participe qal (הַמֹּלֵךְ; cf. aussi HAROLD LEWIS GINSBERG, *Studies in Koheleth*, New York: Jewish Theological Seminary of America, 1950, p.9, repris aussi par MICHAEL V. FOX, *Qohelet and his contradictions* [1989], pp.182-183) pour respecter le plus possible les consonnes données par le texte massorétique, mais du point de vue syntaxique les deux formes grammaticales ne sont guère probables.

7 Habituellement, le verbe מלך est utilisé en rapport avec des collectivités (nations, villes, etc.) et se combine avec des prépositions (על, ב, etc.), mais le texte tardif d'Est 1,1 atteste aussi une construction *sans* préposition. Le fait que notre contexte est déterminé par des biens et des possessions (vv.4-9) peut avoir influencé le choix de la *nota accusativi* qui introduit une sorte d'«accusatif de limitation (ou de spécification)»: «être roi en ce qui concerne...» (cf. PAUL JOÜON, *Grammaire*, p.379, §126g avec la note 2).

Le pluriel à la fin du verset («ce qu'ils l'ont fait») a toujours posé des problèmes[1]. Je propose une nouvelle solution: de remplacer עָשׂוּהוּ par l'expression עָשׂוּ יָדַי («ce que mes mains ont réalisé») attestée au verset précédent (v.11a). La même main qui a éliminé la première personne du mot אחרי (cf. ci-dessus le point 1), a dû la supprimer, par conséquent, aussi à la fin du verset. En partant de l'ancienne *scriptio continua*, le changement est, en effet, assez mineur: עשוידי est devenu עשוהו.

Après avoir reconstitué la forme supposée originale du texte («Quel sera l'homme qui viendra après moi et qui sera roi sur ce que mes mains ont déjà réalisé ?»), nous pouvons passer à son interprétation. En premier, il faut retenir que ce verset ne se refuse pas à réfléchir sur un «après»; le roi pense à son successeur. Rappelons que le Disciple, par contre, ne poursuit pas ses réflexions au-delà de la mort; le Théologien-Rédacteur, lui, pose la question de ce qui sera après. Pour lui, la vie n'est pas simplement inutile et sans résultat, mais il tient à reprendre l'affirmation du v.13 («il y a un surplus pour la sagesse») pour l'appliquer à sa figure royale: le roi a réalisé de grandes œuvres («mes mains ont fait»), et celles-ci perdureront pour être («déjà» achevées et prêtes; כְּבָר) à la disposition du successeur. La seule question qu'il retient, est celle de la «valeur» du successeur et de son aptitude à se montrer digne d'être roi (de «régner»; מלך) et de gérer les réalisations de son prédécesseur. Cette question de la «valeur» est en étroit rapport avec le contexte: tout comme le philosophe se qualifie dans le domaine «sagesse – déraison» (v.12a et 13), le roi accumulera des mérites en particulier dans les grandes réalisations (œuvres). En tant que commentaire d'application (royale), la question initiale du v.12b s'intègre donc bien dans son contexte (v.12a et 13)[2].

La suite du texte (**vv.13-16**) n'a pas suscité de commentaire de la part du Théologien-Rédacteur. Ce passage ne parle que du sage; de manière sous-entendue, le rédacteur a considéré tout ce qui est dit ici du sage, comme la dimension sapientiale et intellectuelle du règne de son roi idéal, préalablement déjà (v.12b) complétée par le domaine de l'activité pratique.

Ce qui a dû provoquer de fortes réticences chez le Théologien-Rédacteur, est l'affirmation «j'ai détesté la vie» (**v.17**) suivie de l'explication «car tout n'est que fumée et poursuite du vent». Il ajoute une autre explication (introduite, d'une manière parallèle, par la même conjonction כִּי): «car [vraiment] comme un mal [était, pesait] sur moi l'activité réalisée sous le soleil» (**v.17aβ**). Par là s'exprime déjà une première restriction: le Théologien-

---

[1] Cf. l'apparat critique de la BHS sous 12b; on trouve une discussion détaillée chez EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), pp.269-270, et DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* (1977), pp.231sqq.

[2] Ceux parmi les exégètes qui ne reconnaissent pas cette fonction de commentaire ni la structure d'une «inclusion», ne constatent que l'incohérence logique du contexte et préfèrent placer le v.12b à un autre endroit (p.ex., après le v.19; cf. AARRE LAUHA, *Kohelet* [1978], pp.40 et 53).

Rédacteur veut limiter l'affirmation du dégoût de la vie à l'activité laborieuse et oppressante. Il va l'expliquer encore au v.18.

Le début de ce **v.18** est, au niveau stylistique, très révélateur du procédé interprétatif du Théologien-Rédacteur et confirme ce que nous avons déjà observé ailleurs (cf., par exemple, le début des vv.11 et 12): un terme du texte hérité (de la «Vorlage» [v.17]) est repris et répété de manière absolument littérale (וְשָׂנֵאתִי; «j'ai haï», «j'ai détesté»). Cette reprise fidèle tient à marquer immédiatement deux choses: a) le rédacteur ne veut pas *contredire* la tradition, puisqu'il la considère comme tout à fait valable; b) la reprise annonce une *nouvelle nuance*, puisque normalement, on ne reprend pas une idée pour lui ajouter un simple doublet, mais pour en préciser un aspect.

Cette nouvelle nuance, annoncée par la technique de la reprise, ne se fait pas attendre; le Théologien-Rédacteur met, en effet, un autre objet direct après le verbe «haïr»/«détester»: le terme de הַחַיִּים («la vie») se trouve substitué par עָמָל («peine»). Soulignons une fois encore qu'il ne faut pas lire cet ajout interprétatif comme l'expression d'une intention de *remplacer* la sentence de la tradition par une autre comme si le Théologien-Rédacteur voulait dire: «Non, il ne faut pas détester la *vie*, mais il faut détester le *travail pénible* !». Tout au contraire, la reprise exprime d'abord un consentement fondamental, un «oui !» à la tradition: «Oui, c'est comme ça, comme on le lit dans la tradition !». C'est seulement après cet accord de principe que la rédaction ajoute sa nouvelle interprétation en postulant qu'il ne faudrait pas parler de la vie dans son *ensemble* (qu'il ne faudrait donc pas détester «la vie» d'une manière générale), mais seulement son aspect de עָמָל. C'est cette nuance, chère au Théologien-Rédacteur, que nous déjà avons rencontrée, par exemple, dans la conclusion qu'il a donnée à la description de son roi idéal (v.11). Le v.18 tient à renouer avec cette autoprésentation royale, car il se sert de la même forme avec le suffixe de la première personne qui se trouve au v.10a et 10b («*mon* travail»); cette revendication d'une autorité personnelle pour toutes les réalisations tient à souligner la fierté royale dans l'accomplissement des œuvres.

Nous retrouvons ainsi un sujet déjà abordé, mais le regard est maintenant orienté de manière différente: dans la première démarche argumentative l'intérêt principal portait sur ce qui est déjà accompli (עֲמַלְתִּי [v.11]) et qui permet d'en jouir pleinement; dans la deuxième, par contre, la réflexion part de la réalité présente (אֲנִי עָמֵל [v.18]) pour passer à la question d'avenir. Qu'est-ce qu'il adviendra de tout ce עָמָל ? Le «roi» devra le quitter, l'abandonner et le «faire se reposer» (נוח hif.); après la mort, il ne pourra plus toucher à son עָמָל pour intervenir encore dans ces affaires. Dans ce contexte, il ne s'agit point de l'idée que le «roi» se sente soulagé de «laisser» le עָמָל (au sens d'une besogne lourde et rude) à son successeur; il faut rappeler que עָמָל n'est pas seulement

l'«effort» et l'«engagement», mais aussi le résultat inhérent ou attendu qui en émane[1]. Ce sont justement ces «résultats» ou «fruits» que le «roi» doit laisser à un avenir peu sûr, et c'est cela qui provoque le «dégoût» (שׂנא) dont il parle.

Le «roi» parle de son successeur en choisissant la forme la plus neutre: אָדָם, un «homme» (cf. v.12b); il ne montre aucun rapport personnel ou affectif à son égard, comme on pourrait le supposer envers un fils successeur. Pour lui, ce sera un «quelqu'un» sur lequel il n'ose faire de pronostic: «Qui sait s'il sera sage ou insensé ?» (**v.19**). Une telle question introduite par מִי יוֹדֵעַ, se veut rhétorique[2]: non, il est absolument impossible de dire quelque chose de précis ! Notons encore que la question alternative («sage» ou «insensé») reprend fidèlement le thème introduit par le v.12, mais aux deux endroits, le rédacteur est pressé de passer immédiatement de la question de la «sagesse» à celle de la «royauté» (v.12), du «pouvoir souverain» exprimé, au v.19b, par le verbe שׁלט (cf. en arabe «sultan»). Aussi peu qu'au v.12b[3], il n'est question d'un bon règne sur les sujets de l'empire, mais seulement de la gestion des «acquis» (עֲמָלִי, de nouveau avec le suffixe de la première personne!) accumulés d'une manière persévérante (עמל) et circonspecte (חכם).

Après avoir apporté cette nuance interprétative, le Théologien-Rédacteur peut revenir à sa «Vorlage» et même se servir du terme de הֶבֶל («vanité»): «Cela aussi est vanité» (v.19b). Il faut pourtant noter que pour sa propre conclusion, il ne reprend justement pas le terme כֹּל («*tout* est vanité») du v.17, mais il limite la validité du jugement «הֶבֶל» au point précis (זֶה) qu'il vient d'aborder: abandonner tous les produits, fruits d'une vie active, au risque d'une déchéance sous un successeur incapable, c'est *là* un aspect désespéré de la vie «sous le soleil».

Pour clore nos considérations sur les commentaires que le Théologien-Rédacteur a ajoutés à la deuxième démarche argumentative, nous pourrions reprendre les quatre points de conclusion que nous avons formulés à la fin du paragraphe précédent pour récapituler les caractéristiques de ces ajouts interprétatifs (reprise fidèle de termes et expressions; une vue moins «totalisante» et plus nuancée; regard dialectique sur la vie avec un accent sur la dimension positive; ouverture sur le domaine de Dieu)[4]. Ces quatre aspects se voient confirmés aussi pour les commentaires ajoutés à la deuxième démarche argumentative; je renonce à en répéter les détails et les références, traités dans ce qui précède.

---

[1] Cf., ci-dessus, p.59 (avec la note 2).
[2] Cf., ci-dessus, p.124 avec la note 2 (concernant l'expression identique de 3,21). Cf. RAYMOND EUGENE JOHNSON, *The Rhetorical Question as a Literary Device* (Diss. 1986).
[3] Cf. surtout les considérations au sujet d'une forme verbale de מלך combinée avec un objet direct; ci-dessus, p.183 avec la note 6.
[4] Cf., ci-dessus, p.181.

Évaluons plutôt la position du Théologien-Rédacteur par rapport à celle du maître, Qohéleth le Sage, et à celle du Disciple. Dans son parti de voir aussi les aspects *positifs* de la vie, le Théologien-Rédacteur se trouve, me semble-t-il, plus proche de la pensée de Qohéleth le Sage que de celle du Disciple. Tout comme le maître (cf. v.13), il retient la dimension *positive* de la vie, même si celle-ci est soumise à la relativité et à la temporalité; il souligne que les efforts humains peuvent aboutir à des *résultats* importants, même si leur pérennité ne peut en rien être garantie par l'homme (cf. v.19). La différence pourtant concerne la *direction* de l'approche: le maître avait l'opinion positive (de la sagesse traditionnelle) pour point de départ et s'en éloigne dans une certaine mesure, tandis que le Théologien-Rédacteur, dans un mouvement inverse, tient à regagner une certaine positivité pour contrebalancer l'accent massif du «tout est vanité !» introduit, entre-temps, par l'interprétation du Disciple. Je suis d'avis qu'il faut lire tous ses commentaires dans l'optique de la ré-accentuation de la dimension *positive* de la vie: c'est aussi pour cette raison précise qu'il a choisi la figure idéale d'un *roi* pour mettre dans sa bouche le discours philosophique en «je»; car dans un contexte *royal*, on a plus de chances de faire la démonstration d'une vie agréable et bonne. Une vie riche en jouissances et résultats est tout de même possible ! – même si l'on ne peut en évincer les aspects plutôt sombres et funestes.

La troisième démarche: Qoh 2,20 – 4,6

Nous avons déjà relevé que le texte entre 2,20 et 3,9 ne peut être attribué ni à Qohéleth le Sage ni à son disciple non plus[1]. S'il s'avère que tout ce bloc textuel est de la plume du Théologien-Rédacteur, nous y rencontrons alors une intervention interprétative très différente de celles que nous avons observées jusqu'à présent. Car ici ses ajouts et modifications ne sont pas uniquement ponctuels, c'est toute une nouvelle unité textuelle (avec le «poème» remarquable de 3,1-8) qui a été placée au début de la troisième démarche argumentative. Cet étonnant investissement interprétatif à cet endroit précis n'est, certes, pas accidentel. Dans cette troisième démarche, en effet, l'argumentation telle qu'elle était conçue par Qohéleth le Sage, s'approche de son moment décisif et final. Le maître y avait évoqué la notion de עוֹלָם («éternité»; 3,11) et le côté négatif du résultat de ses réflexions (3,12: אֵין טוֹב בָּם); le Disciple pour sa part a joint au terme de עוֹלָם le thème de la vie après la mort pour contester finalement toute attente que le destin des humains puisse être

[1] Cf., ci-dessus, pp.57-58 et 119.

différent de celui des animaux (3,18-21). Cette mise en question d'une particularité significative de l'humanité ne rejette pas seulement l'espérance en une vie dans l'au-delà; la vie sur terre, elle aussi, ne vaut finalement plus rien (4,2-3a). Cette attitude profondément négative vis-à-vis de l'humain et du religieux ne peut que susciter de vives réserves de la part du Théologien-Rédacteur. Avec un effort argumentatif et littéraire considérable, il tient donc à atténuer la radicalité du texte hérité, et comme toujours il place sa nouvelle interprétation *devant* les lignes qui lui ont tant fait problème, pour que le lecteur ait tout de suite à sa disposition la clé de lecture pour une meilleure compréhension du texte provocateur.

C'est probablement lui qui a mis le verbe יאשׁ («désespérer») dans l'ouverture de cette troisième démarche **(2,20)**[1]. Il donne ainsi d'emblée son interprétation de l'atmosphère élaborée par le Disciple, que le lecteur rencontrera un peu plus tard dans le texte: une attitude de profond désespoir. Mais le Théologien-Rédacteur est pressé de préciser immédiatement que (contrairement à l'intention du Disciple) ce désespoir ne doit pas concerner globalement *toute* la vie de l'homme, mais seulement un aspect: עַל כָּל־הֶעָמָל («concernant toute la peine»). Par là il renoue avec l'interprétation déjà insérée dans le texte de la deuxième démarche, quand il a limité la formulation «détester la vie» (2,17a) à l'aspect du travail infatigable et pénible qui, d'après lui, nuit à la qualité de l'existence humaine (vv.17b-19); le passage de la notion עשׂה («faire», «être actif»; v.17) au terme plutôt négatif עמל («être occupé», «peiner»; v.18) est déjà fait et seulement à reprendre. On peut dire qu'ainsi le Théologien-Rédacteur a pratiquement effacé la césure entre la deuxième et la troisième démarche, et la proposition relative deux fois identique (שֶׁעָמַלְתִּי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ[2]) souligne le lien intentionnellement établi entre le v.19 et le v.20.

De même le thème de l'héritage et de la succession est commun aussi aux deux parties. Tout comme Qohéleth le Sage est passé des considérations sur l'existence du philosophe (deuxième démarche) à la question de la condition humaine en général (troisième démarche), le Théologien-Rédacteur pour sa part élargit le thème de la succession royale (v.18-19) pour parler de n'importe quel אָדָם **(v.21)**: «Prenons le cas d'un homme...»[3]. Le terme général de אָדָם souvent répété par la suite, signale que dorénavant la fiction royale est

---

[1] Les problèmes liés à ce verbe יאשׁ sont discutés ci-dessus, p.57 (avec la note 1). J'ai proposé de supposer pour le texte primitif (de «Qohéleth le Sage») plutôt le verbe בקשׁ. La substitution de יאשׁ à בקשׁ, attribuée au Théologien-Rédacteur, a pu être facilitée par la combinaison des deux verbes dans le texte de 1Sam 27,1.

[2] Quelques manuscrits ainsi que la traduction araméenne ont voulu perfectionner cette correspondance en ajoutant également au v.20 la seconde forme verbale du v.19: וְשֶׁחָכַמְתִּי.

[3] Au sujet de la construction syntaxique, on peut rappeler le «יֵשׁ conditionnel» que nous avons rencontré en 1,10 (cf., ci-dessus, p.157 avec la note 4).

abandonnée (et ne sera d'ailleurs plus reprise[1]). Le cas de ce «quelqu'un» est brièvement esquissé dans une structure syntaxique qui renonce à toute forme verbale et se borne à remplacer «*mon* עָמָל» (des vv.18 et 19) par «*son* עָמָל»; de cette façon, la reprise de la thématique devient évidente sans qu'il faille répéter les formulations complètes (avec verbe et proposition relative) des versets précédents. Les efforts investis par tout homme peuvent être marqués des mêmes qualités que ceux revendiqués par le «roi»: des efforts en «sagesse» (cf., p.ex., v.19b) et en «savoir» (cf. 1,17). S'ajoute ici encore un troisième terme: כִּשְׁרוֹן, un mot emprunté de l'araméen désignant une «habileté» et «persévérance» indispensables pour atteindre un but et pour avoir du succès[2]. Pourtant les réussites et les fortunes de tout homme connaissent le même sort que les biens royaux: elles doivent être laissées (נתן, «donner») en «héritage» (חֵלֶק, cf. v.10) à un autre «quidam» (לְאָדָם; cf. v.18), sans que celui-ci n'ait fourni le moindre effort (שֶׁלֹּא עָמַל־בּוֹ). Du point de vue de celui qui s'est investi durant toute sa vie, ce renoncement qu'impose la mort est une frustration (הֶבֶל). Le Théologien-Rédacteur se sert ainsi du *Leitmotiv* introduit par le Disciple, mais il l'interprète encore en ajoutant une autre tournure: רָעָה רַבָּה («un immense mal»); il reprend ainsi le רַע du v.17 en le renforçant par רַב.

Le thème de עָמָל domine encore sa réflexion dans le **v.22**. Si *sub specie mortis* toute activité humaine est sans profit durable, elle risque de perdre tout sens. Le Théologien-Rédacteur l'exprime ici sous la forme d'une question qui rappelle celle de l'introduction en 1,3 (avec les mêmes expressions לְאָדָם et בְּכָל־עֲמָלוֹ et la même proposition relative עמל תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ). Elle prépare aussi l'interrogation correspondante de 3,9. Ici, pourtant, au regard des formulations en 1,3 et 3,9, une différence significative doit être notée: la substitution de יִתְרוֹן par הֹוֶה. Elle manifeste l'intention du commentateur d'ajouter une nuance interprétative à la question מַה־יִּתְרוֹן posée d'abord par Qohéleth le Sage (3,9). Daniel Lys a raison de souligner la particularité du mot הֹוֶה: «La rareté et la force du participe se conjuguent avec la rareté de la forme radicale choisie»[3]. La racine הוה dépasse de loin notre verbe «être», auxiliaire et banal; elle donne à ce passage un accent singulier. הֹוֶה exprime une qualité d'«existence» dans la durée et l'intensité: l'«étant»[4]. En remplaçant יִתְרוֹן par הֹוֶה, le

---

1 La formulation מִמֶּנִּי de 2,25 invite à y reconnaître encore une allusion à la fiction royale, mais cette lecture ne peut être retenue comme primitive; cf. ci-dessous, p.192 avec la note 2.

2 Cf. DIETHER KELLERMANN, art. כָּשֵׁר, dans: *ThWAT* IV (1984), coll.381-385, surtout col.383: «die Fähigkeit, [...] Wissen in Erfolg umzusetzen». La LXX rend le mot par ἀνδρεία; mais dans ce contexte, il ne faut pas y associer l'idée de la vigueur virile, mais celle de la «fermeté», de la «résolution» et de l'«énergie». Les mêmes réserves valent pour la traduction latine choisie par Jérôme: «virtus» (*Commentarius* [CChr.SL 72, 1959], p.270 (l.327).

3 *L'Ecclésiaste* (1977), p.275.

4 Cette forme הֹוֶה très rare dans l'Ancien Testament, se trouve par contre à plusieurs reprises dans les textes de Qumrân et là surtout dans des contextes doctrinaux; p.ex. 1QS 3,15: «Du

Théologien-Rédacteur interprète un terme à fortes connotations économiques ou mercantiles («profit») par un autre de coloration plutôt philosophique ou théologique («ontologique»).

En même temps, le Théologien-Rédacteur souhaite apporter encore une autre nuance interprétative: sa question מֶה־הֹוֶה ne concerne pas seulement la productivité manuelle ou matérielle (exprimée par les verbes עשׂה et עמל), mais aussi le travail intellectuel dont il fait expressément mention en ajoutant le terme רַעְיוֹן לִבּוֹ. Même si celui-ci demande la traduction «le *penser* de son cœur (de sa raison)»[1], il évoque, par son appartenance à la même racine étymologique, tout autant la tournure רְעוּת רוּחַ («pâturage du vent») que probablement aussi, par l'assonance, la notion רָעָה («le mal») utilisée dans le verset précédent (v.21). De prime abord, tout effort humain aussi bien intellectuel que physique est ainsi placé sous un signe négatif (עָמָל, רַעְיוֹן); cela souligne que la question מֶה־הֹוֶה n'est que rhétorique pour susciter la réponse: non, les efforts humains ne produisent rien de durable («créationnel» au sens de «véritable, digne d'exister»).

Le **v.23** a pour fonction d'expliquer encore la notion רַעְיוֹן לִבּוֹ (cela est expressément signalé par la reprise de לִבּוֹ à la fin du verset !): toute réflexion ne crée que des «désorientations» (מַכְאֹבִים) et une «frustration» intellectuelle (כַּעַס עִנְיָנוֹ). Le Théologien-Rédacteur reprend ainsi fidèlement deux termes que le maître avait utilisés pour caractériser les effets d'une recherche approfondie en חָכְמָה et en דַּעַת (1,18)[2]; il se borne à mettre מַכְאוֹב au pluriel et à préciser כַּעַס par עִנְיָן[3]. En plus, il radicalise la compréhension de כָּל־יָמָיו («tous ses jours»): en ajoutant l'opposé «nuit» (v.23aβ), il spécifie que les tracas intellectuels n'accompagnent pas seulement d'une manière générale «les jours» au sens de la durée de vie, mais qu'ils séquestrent l'homme quasi 24 heures sur 24: «même pendant la nuit, son esprit ne trouve pas de repos». Voilà un autre phénomène auquel le Théologien-Rédacteur veut réserver le verdict de הֶבֶל (v.23b): «C'est là aussi [un exemple concret de] la vanité [dont parle le livre reçu de la tradition] !»

Si le Théologien-Rédacteur passe par la suite **(v.24)** à quelques remarques *positives*, il part fidèlement des formulations conçues par Qohéleth le Sage:

Dieu des Connaissances [provient] tout הֹוֶה et נִהְיָה»; cf. 11,4.11; 1QM 17,5, etc.

1 Cf., ci-dessus, p.105.

2 Cf., ci-dessus, p.48 (avec la note 7) et p.49 (avec les notes 1-2).

3 Cette compréhension de la structure syntaxique du v.23aβ n'est pas partagée par tous les exégètes; le texte hébreu permet, en effet, de penser également à une construction chiastique régie par les deux noms כָּל־יָמָיו et עִנְיָנוֹ, ce qui donne la traduction suivante: «Tous ses jours ne sont que douleur, et son occupation n'est qu'affliction» (*TOB*). Il est pourtant plus logique de considérer גַּם־בַּלַּיְלָה (v.23aβ) comme terme parallèle à כָּל־יָמָיו et de renoncer à chercher encore un autre parallélisme à l'intérieur du seul v.23aα. Les traducteurs de la LXX ainsi que Jérôme (*Commentarius* [CChr.SL 72, 1959], p.271: «Quia omnes dies eius... et quidem in nocte...») ne l'ont pas compris autrement.

du point de vue *stylistique*, l'introduction אֵין־טוֹב בָּאָדָם (avec la préposition ב !) veut devancer et interpréter la formulation correspondante de la troisième démarche (3,12); au niveau du *contenu*, le rédacteur intègre déjà les éléments de la conclusion (8,15) où le Maître a mentionné les moments festifs («manger» et «boire») comme des aspects positifs de la vie à souligner vigoureusement[1]. En ce qui concerne le troisième terme (שׂמח, «se réjouir») qui était cher au Maître (3,12; 8,15), le Théologien-Rédacteur le remplace par la formulation הֶרְאָה אֶת־נַפְשׁוֹ טוֹב (litt.: «faire voir le bon à son être»[2]) qui rappelle celle de 2,1a. Le terme טוֹב («bon») est immédiatement suivi de בַּעֲמָלוֹ («dans son travail pénible»); le contenu de ce passage marqué d'une forte tension, ne se distingue guère de la position du Maître (cf. 8,15): le עָמָל («la peine») est une réalité incontestable, mais malgré et dans cette situation de עָמָל, on peut reconnaître aussi des aspects positifs (טוֹב) à la vie.

C'est seulement après cet élément de reprise que le Théologien-Rédacteur passe à une accentuation nouvelle, introduite d'une manière verbeuse («j'ai vu, moi, que cela aussi...»): toute cette jouissance vient de la «main de Dieu». Le rédacteur reprendra cette même expression «la main de Dieu» dans son interprétation de 9,1aβ; mais ici, en 2,24, cette affirmation théologique renvoie à 3,11, elle prépare la compréhension que souhaite le Théologien-Rédacteur. Il veut que l'on ne considère pas seulement les préoccupations existentielles (עִנְיָן) et les questions de «l'après» ou de l'«au-delà» (עוֹלָם) comme imposées («données») par la Divinité, mais que l'on reconnaisse aussi le «don» divin dans les moments favorables de la vie.

L'existence humaine apparaît sous des aspects profondément *contradictoires*. C'est cet enseignement que le Théologien-Rédacteur tient à relever pour contrebalancer la coloration fortement négative qu'a reçue le livret de Qohéleth dans l'interprétation du Disciple. Dans sa volonté de rééquilibrer la teneur du texte, le Rédacteur se rapproche plutôt de la position du Maître; il renoue avec la description des côtés positifs de la vie et donne, de nouveau, une place importante aux formulations reçues. Mais sa pensée, par rapport à celle de Qohéleth, diffère en particulier sur deux points: a) le Théologien-Rédacteur ne peut plus accorder à la *positivité* la priorité dans sa formulation de conclusion très pointue (comme c'est le cas pour 8,15), sa réponse à la

---

[1] Notons encore que le rédacteur a modifié un peu la construction syntaxique: il a remplacé la formulation avec כִּי־אִם suivi d'un infinitif (3,12; 8,15) par une formulation de sens comparatif (מִן + שֶׁ + verbes conjugués; cf. encore 3,22); ici pourtant le מ est tombé par haplographie (cf. la note 24b dans l'apparat critique de la BHS); pour la discussion cf. THOMAS KRÜGER, «Qoh 2,24-26» (1997), pp.131-132; ROBERT B. SALTERS, *JNWSL* 23 (1997), p.65.

[2] DANIEL LYS a raison de refuser la traduction «âme» pour נֶפֶשׁ, mais sa compréhension «végétative» au sens d'«estomac» (*L'Ecclésiaste* [1977], p.284) tombe dans l'autre extrême, me semble-t-il.

question de la vie ne dépassera pas les données contradictoires; b) avec insistance, il fait référence à la volonté insondable de *Dieu* pour chercher un apaisement intérieur devant les nombreuses contradictions de la vie.

C'est en fonction de ce concept «dialectique» qu'il faut lire le **v.25** que les traducteurs et exégètes ont peiné à comprendre[1]. Car il contient un verbe (חוש) dont le sens exact ne peut être établi de façon évidente par des déductions étymologiques. Son explication dépend toujours et essentiellement de la compréhension de son emploi concret dans notre v.25. Une tradition très ancienne y reconnaissait un verbe *parallèle* à celui qui précède («manger»), et lui attribuait un sens autour de «se réjouir», «éprouver du plaisir», «se délecter»; on a ainsi lu ce verset dans la prolongation du v.24 et de ces trois éléments *positifs*[2]. Friedrich Ellermeier pourtant a montré que du point de vue étymologique, on peut exclure cette signification inspirée par la recherche d'une construction parallèle à celle du verset précédent[3]. Il faut plutôt supposer un sens *antinomique* à l'image du **v.26** qui a pour fonction de l'expliquer (כִּי) en présentant deux types d'hommes. Le premier est «bon devant lui» (טוֹב לְפָנָיו) et Dieu lui donne (נָתַן) sagesse, savoir et joie. L'autre est un «pécheur» (חוֹטֶא) et Dieu lui donne (נָתַן) l'occupation pénible (עִנְיָן) d'«accumuler» (אסף) et d'«entasser» (כנס). Grâce à Dieu, le premier ne possède pas seulement toutes les qualités du type idéal de la tradition sapientiale (חָכְמָה וְדַעַת; cf. v.21), mais en plus, sa vie est pleine de jouissance (שִׂמְחָה). L'autre est dominé par l'idée fixe d'amasser des richesses, mais il n'en profite jamais. Cette opposition éclaire l'interprétation du v.25 et surtout celle de son verbe חוש. Si l'on suppose la signification «se soucier/se faire du souci»[4], ce verbe s'approche bien

---

[1] Cf. la description très détaillée de FRIEDRICH ELLERMEIER, «Das Verbum חוש in Koh 2 25», dans: *ZAW* 75 (1963), pp.197-217; et: *Qohelet Teil I Abschnitt 2 Einzelfrage Nr.7: Das Verbum חוש in Qoh 2,25. Akkadisch ḫâšu(m) «sich sorgen» im Lichte neu veröffentlichter Texte*, 2e éd., Herzberg: Erwin Jungfer,1970. Récemment RICK W. BYARGEON, «The Significance of Ambiguity in Ecclesiastes 2,24-26» (1998), pp.367-372.

[2] On peut considérer que le texte massorétique suppose cette compréhension. En effet, si la majorité des manuscrits hébraïques atteste le suffixe de la *première* personne («qui..., sinon *moi*?»), il faut certainement penser à une reprise (erronée) de la fiction royale et à l'identification de ce «roi» avec Salomon; il est alors évident que les questions du v.25 tiennent à souligner que Salomon comme aucun autre a eu la possibilité de profiter des jouissances de la vie. Il en résulte que, selon cette compréhension, le deuxième verbe dans ce verset ne peut porter qu'un sens *positif*. Cependant, ce suffixe de la première personne ne peut pas être retenu comme primitif, il doit être remplacé par celui de la *troisième* personne qui se réfère à *Dieu* (litt.: «hors de *lui*», au sens de: «sans qu'*il* ne le veuille»). Cette leçon est soutenue par quelques manuscrits hébraïques, mais surtout par les traductions grecque (LXX) et syriaque (Peshitto), par Jérôme (*Commentarius* [CChr.SL 72, 1959], pp.271sq.) et d'autres.

[3] *Op. cit.*, pp.213-217. Ce résultat est largement accepté aujourd'hui; à ma connaissance, il n'a connu aucune réfutation.

[4] Proposition retenue par FRIEDRICH ELLERMEIER (*ibid.*, p.217: «sich sorgen»), acceptée par KÖHLER-BAUMGARTNER, *HALAT* vol.I (1967), p.288, par MICHAEL V. FOX, *Qohelet and his*

du terme עִנְיָן («préoccupation») du v.26. Mais faut-il y voir l'idée que personne ne se fait du souci «sans» Dieu (חוּץ מִמֶּנּוּ) ? C'est pourquoi une autre explication me semble plus probable, celle qui interprète le verbe חוש en fonction des deux formes verbales du v.26 («accumuler» et «entasser») pour y trouver exprimé le contraire de la jouissance («lésiner»)[1]. Ainsi, la question rhétorique du v.25 (cf. celles des vv.19 et 22 !) ne permet qu'une seule réponse: Non, personne ne peut consommer (אכל: «manger», «jouir du bonheur») ni se priver (חוש au sens de «s'abstenir de la jouissance pour thésauriser des richesses») à «l'extérieur» (חוּץ) de la volonté divine. «All enjoyment or its absence is a divine fiat, and obedience to God's will is true religion !»[2]

Même si la volonté divine est ressentie comme insondable et se présentant parfois aux hommes dans des manifestations ambiguës, le Théologien-Rédacteur exprime tout de même la ferme foi en une justice qui punira les «pécheurs» et récompensera les «bons». La «joie» (שִׂמְחָה) est un don divin pour les «bons». Telle est la réponse qu'il donne pour réconcilier les deux affirmations sur la שִׂמְחָה trouvées dans sa tradition: il conserve le jugement *négatif* sur toute «joie» que l'on voudrait produire et expérimenter (cf. 2,1), mais il ne veut pas abandonner la perspective *positive* décrite dans la conclusion finale de 8,15. Le Théologien-Rédacteur distingue clairement: s'il parle de l'activité de *l'homme*, il renonce à l'emploi du verbe שמח (cf. v.24); s'il évoque les dons *divins*, la שִׂמְחָה trouve une place d'excellence (v.26a). La punition des «pécheurs», de l'autre côté, sera double: ils ne vivront pas le bonheur de la jouissance ni de la שִׂמְחָה, plus encore, ils feront l'expérience d'avoir travaillé, peiné et thésaurisé au profit d'un autre (v.26bα). Nous retrouvons ainsi le thème déjà largement développé (2,18-19.21): il faut abandonner le fruit de son travail à quelqu'un d'autre. Voilà la «vanité» (v.26b) pour tous ceux qui misent sur leurs propres efforts (עמל).

J'applique donc ce jugement «הֶבֶל etc.» (v.26bβ) au seul v.26bα (concernant le «pécheur»). Théoriquement, on pourrait aussi le mettre en rapport avec *l'ensemble* du verset (concernant le «bon» *et* le «pécheur»), mais il en résulterait une interprétation qui rattache le terme de הֶבֶל aux «dons» divins (נתן) comme s'ils étaient paradoxaux et «absurdes» aux yeux des humains. Or, ce n'est justement pas l'idée de notre Théologien-Rédacteur dans ce v.26: les dons positifs (v.26a) ne sont attribués qu'aux «bons», tandis que les occupations négatives sont «données» aux «pécheurs». Dans l'histoire de l'exégèse du livre de Qohéleth, la proposition surgit régulièrement d'interpréter ce verset non pas au sens de l'idée de rétribution, mais comme une mise en évi-

contradictions (1989), p.188 («worry», «fret»), par FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Zeit und Zufall* (1993), p.110 («sich sorgen/abmühen») et par d'autres.

[1] Cf. φείσεται dans les traductions grecques d'Aquila, de Symmaque et de la recension d'Origène (cf. l'apparat critique de la BHS); Jérôme suppose également cette signification (*Commentarius in Ecclesiasten*, pp.271-272: parcere). Le commentaire de ROBERT GORDIS (*Koheleth* [1951, [3]1968], p.227) défend une compréhension qui va dans le même sens («abstain from», «refrain»).

[2] ROBERT GORDIS, *ibid.*, p.227.

dence, avant tout, de la libre volonté de Dieu[1]. Dans cette perspective, טוֹב לְפָנָיו désignerait l'homme qui a trouvé les faveurs de Dieu, et חוֹטֶא serait non pas le «pécheur», mais l'homme que Dieu ne favorise pas. Même si cette interprétation fut réfutée plus d'une fois[2], elle réapparaît toujours à nouveau, et ceci surtout dans les commentaires récents qui défendent l'homogénéité de l'œuvre de Qohéleth et considèrent la contestation de la croyance à la rétribution (cf. 3,18-21; 9,1-12) comme constitutive de la théologie du supposé auteur unique[3]. De manière très nette, Aarre Lauha a démasqué de telles tentatives d'harmonisation comme «Notbehelf»[4]; la contradiction entre l'idée de rétribution et sa contestation ne trouve une explication satisfaisante que par la supposition d'un processus rédactionnel et interprétatif[5]. En tout cas, le libellé du v.26 ne permet de le lire qu'au sens de l'idée d'une juste rétribution qui sera garantie par Dieu. Tout sauf minimaliste, elle fonctionnera même généreusement: les «bons» ne recevront pas seulement les «dons» divins, mais encore les richesses des «pécheurs».

Le jugement «הֶבֶל» ne concerne pas la question du fonctionnement de la rétribution ou de son non-fonctionnement ni celle de sa compréhensibilité ou de sa «moralité», le Théologien-Rédacteur a mis tout son commentaire sous le signe des limites du temps et de l'espace qui sont imposées à tous les efforts humains. La «vanité» se manifeste en particulier là où l'homme tente de dépasser ces limites et de créer quelque chose de durable; ce sera un double échec: l'homme n'atteindra pas le but visé, un résultat «immortel», et il manquera même le sens de sa vie «mortelle».

Avec un texte poétique sur עֵת (le «temps»; **3,1-8**), le Théologien-Rédacteur parachève l'introduction interprétative qu'il place en tête de la troisième démarche argumentative. Quant aux résultats de l'activité humaine (יִתְרוֹן הָעוֹשֶׂה; 3,9), ils sont sans fin soumis aux limites du «temps»; et quant à l'«éternité» vers laquelle penche la pensée des humains (הָעֹלָם; 3,11), elle reste toujours en dehors du «temps» et de l'activité humaine.

L'interprétation de ce texte de genre poétique (3,1-8) n'est pas facile, car quelques-unes de ses sept doubles paires permettent des compréhensions fort diverses et jusqu'à présent, on n'a pas pu en dégager un principe d'organisation appliquable à la structure d'ensemble et à tous ses éléments[6]. S'ajoute

---

1 P.ex., AUGUST KNOBEL, *Koheleth* (1836), p.161: «Die Erfolge menschlicher Thätigkeit hängen allein von Gottes freiem Willen ab».

2 Cf., p.ex., FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.258: «טוֹב לְפָנָיו ist wer Gott als gut erscheint und also gefällt, weil er wirklich gut ist und das wie 7,26 entgegengesetzte חוטא ist der Sünder, der Gotte nicht blos als solcher gilt, sondern es wirklich ist».

3 Cf., p.ex., NORBERT LOHFINK, *Kohelet* (1980): «Immoralität des Weltenablaufs» (p.31), car «Gott regiert die Welt nicht kausal und moralisch» (p.30); FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Zeit und Zufall* (1993), p.111: «Aufhebung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs».

4 *Kohelet* (1978), p.58.

5 «Der Satz muß als dogmatische Korrektur zu Kohelets skeptischer Lehre verstanden werden [...]. Wo Kohelet die Launenhaftigkeit Gottes ahnte, dort sieht der spätere Glossator [...] die Verwirklichung der göttlichen Gerechtigkeit» (*ibid.*).

6 La proposition qui actuellement trouve beaucoup d'adhésions, est celle de JAMES A.LOADER («Qohelet 3 $_{2-8}$. A "Sonnet" in the Old Testament», dans: *ZAW* 81 [1969], pp.240-242) qui a développé un système rigoureux d'alternances entre «desirable» et «undesirable». Pour-

encore et surtout la question de l'idée fondamentale régissant toute cette énumération: ce texte exprime-t-il un pessimisme profond qui s'approche d'une pensée «déterministe» et «fataliste», ou doit-il plutôt être lu au sens d'une confiance en l'ordre du monde, très présente dans la littérature classique de la sagesse ? Le verset introductif **(v.1)** ne procure pas non plus la clé d'interprétation évidente qui permettrait de clarifier l'intention de l'énumération des phénomènes opposés: le parallélisme entre עֵת et זְמָן d'un côté et entre כֹּל et כָּל־חֵפֶץ de l'autre, n'a pour fonction que de souligner l'affirmation principale que «chaque chose» a son «temps»; un mot hébreu (עֵת) est remplacé par un terme emprunté de l'araméen (זְמָן), et חֵפֶץ est probablement utilisé tout simplement au sens de «chose, affaire» sans que l'aspect «volitif» («désir», «objet de désir») ne soit plus très souligné.

Les multiples compréhensions de ce texte poétique dépendent du *contexte* littéraire, social et culturel dans lequel on le situe; il me semble indispensable d'indiquer clairement et ouvertement cette donnée qui conditionne l'interprétation. L'exégète qui comprend le livre de Qohéleth comme document pessimiste, retrouvera le même pessimisme exprimé dans ce texte poétique sur le «temps»; et celui qui préfère parler d'un «réalisme» pour l'ensemble du livre, accentuera plutôt l'aspect descriptif et neutre dans l'alternance des «temps»[1]. Quant à moi, j'attribue ce texte au Théologien-Rédacteur; c'est donc aussi un «contexte» littéraire précis qui décide l'interprétation de ce poème. Cette attribution s'est d'abord imposée par *via negationis* et pour des raisons formelles: d'un côté, ce poème ne s'intègre pas dans la composition d'ensemble des démarches argumentatives du maître («Qohéleth le Sage»), et de l'autre, il ne peut davantage être attribué au texte du Disciple, car il lui manque, par exemple, une formule avec «הֶבֶל» qui clôt tous ses développements selon la structure qu'il a élaborée. Cette attribution au Théologien-Rédacteur ne signifie pas que je le suppose avoir entièrement créé ce morceau. L'inhomogénéité du texte[2] fait plutôt penser à une certaine pré-histoire; à l'évidence, il ne donne pas l'impression d'être d'un seul jet et né d'un seul concept global[3]. On peut ainsi imaginer que le Théologien-Rédacteur avait trouvé dans une tradition sapientiale ou proverbiale une première forme qu'il a peut-être com-

---

tant, ce supposé système de composition l'oblige à considérer חשה («se taire»; v.7b) comme «undesirable», ce qui, dans un contexte sapiential, est au moins discutable sinon improbable. Pour une critique plus détaillée de la proposition de James A. Loader cf. ROGER NORMAN WHYBRAY, «'A Time to be Born and a Time to Die'. Some Observations on Ecclesiastes 3:2-8» (1991), pp.469-483.

1 Cf. aussi les remarques de JACQUES MAAS et JACK POST sur l'utilisation de ce texte dans deux activités liturgiques aussi opposées que le mariage et les obsèques («Qohéleth et le savoir de Dieu» [1995], surtout pp.34-35 et pp.49-50).

2 P.ex. sous l'aspect formel: des formes עֵת לְ à côté de celles sans לְ (v.4b et v.8b).

3 ROGER NORMAN WHYBRAY constate également «signs of gradual composition» (*op. cit.*, p.480).

plétée par quelques paires supplémentaires[1]. Cependant, la séparation entre les éléments repris et d'éventuelles adjonctions ne peut être établie de manière sûre.

L'origine du procédé de regrouper un certain nombre de phénomènes dans des listes plus ou moins longues peut être cherchée dans une volonté «scientifique» qui vise à découvrir l'ordre régissant la réalité dans toutes ses manifestations cosmiques, physiques, sociales, etc.[2]. Il n'est pas étonnant de voir l'homme de l'antiquité réfléchir sur les «temps» et en établir des listes. Car pour lui, il était important (et parfois vital) de ne pas manquer le bon moment pour semer, pour planter les légumes, pour conduire le troupeau d'une oasis à une autre, etc. Un texte illustrant bien l'importance que l'on reconnaissait aux «temps» est la «tablette de Gézer» (Xe siècle av. J.-Ch.) avec son calendrier qui désigne les douze mois par leur activité agricole[3].

Il n'est pas exclu que la liste de Qoh 3 s'inspire d'une tradition de ce type, pourtant elle n'est plus simplement énumérative, mais structurée selon le cri-

1 WESLEY J. FUERST (*The Books of Ruth, Esther, Ecclesiastes, The Song of Songs, Lamentations* [The Cambridge Commentary on the New English Bible], Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p.113) suppose pour l'ensemble du poème (3,2-8) que «it appears not to have been written at the same moment that its context was composed»; cf. aussi ADDISON G. WRIGHT, «"For Everything There Is A Season": The Structure and Meaning of the Fourteen Opposites (Ecclesiastes 3,2-8)», dans: Maurice Carrez, Joseph Doré et Pierre Grelot (éds), *De la Tôrah au Messie. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Henri Cazelles*, Paris: Desclée, 1981, pp.321-328 (p.327: «it is most probable that the poem was not written expressly for this book but that it had a previous existence as a wisdom observation on life»); GRAHAM OGDEN, *Qoheleth* (1987), p.52 («That the poem was originally an independent work and is here quoted bei Qoheleth is most likely in view of the fact that most of the concepts and verbs of which it is composed are not found elsewhere in the book»); ROLAND MURPHY, *Ecclesiaste* (1992), p.31 et p.33 («a separate, independent poem»). ROGER NORMAN WHYBRAY (*op. cit.*, p.480) distingue entre les vv.2b-8 qu'il considère comme «a quotation, or a collection of quotations», et son encadrement (v.1-2a et v.9-15), dont «Qoheleth is the author».

2 On parle d'une «Listenwissenschaft» (cf., p.ex., ALBRECHT ALT, «Die Weisheit Salomos» [1951], réimpr. dans: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel II*, München: C.H. Beck, 1953, [2]1959, pp.90-99), d'une «Ordnungswissenschaft» (cf. MARTIN NOTH, *Könige I: I.Könige 1-16* [BK IX/1], Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1968, pp.80s.) ou d'une «Katalogweisheit» (cf. PEKKA SÄRKIÖ, *Die Weisheit und Macht Salomos in der israelitischen Historiographie. Eine traditions- und redaktionskritische Untersuchung über 1 Kön 3-5 und 9-11* [Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 60], Helsinki – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, p.61) qui est bien attestée pour les cultures sumérienne et égyptienne et dont les premiers témoins littéraires remontent au IIIe millénaire; cf. p.ex., ANTOINE CAVIGNEAUX, art. «Lexikalische Listen» [rédigé en français !], dans: *Reallexikon für Assyriologie* VI (1980-1983), pp.609-641.

3 JAMES BENNET PRITCHARD (éd.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* [ANET], Princeton, NJ.: Princeton University Press (1950, [2]1955), [3]1969, p.320; HERBERT DONNER – WOLFGANG RÖLLIG, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften* vol.II, Wiesbaden: O. Harrassowitz, [2]1968, p.181; HENRI MICHAUD, *Sur la pierre et l'argile. Inscriptions hébraïques et l'Ancien Testament*, Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1958, pp.21-28.

tère d'opposition. De plus, il semble que, consciemment, le tout est introduit par le thème de la première paire «enfanter» (ou «engendrer») et «mourir» **(v.2)** qui se distingue de la tendance majoritaire dans ce texte; car elle ne concerne pas des activités comme «planter et arracher», «garder et jeter», etc. que les humains peuvent diriger et dominer, alors que pour l'homme de l'antiquité, le moment (עֵת) de la naissance et celui de la mort n'appartenaient pas au domaine de la volonté et des décisions. Il ne me semble pas exclu qu'avec cette paire précise mise en tête de la liste, le Théologien-Rédacteur tienne à reprendre la thématique de la mort et de la succession dont il a parlé dans ce qui précède.

Au v.2b, le verbe נטע («planter») n'est pas suivi d'un mot au sens de «récolter», mais de l'expression «arracher le plant» qui ne permet point un rattachement à l'idée de «moissonner», même si des exégètes ont essayé de lui donner cette signification[1]. Une «récolte» pourrait exprimer *l'achèvement* d'un processus qui avait commencé par l'acte de «planter»; mais conformément à l'orientation globale du poème, c'est l'idée de *l'opposition* qui est envisagée.

Le **v.3a** revient au domaine de la vie (cf. v.2a), mais dans l'ordre inverse: au «mourir» correspond le verbe הרג («tuer»), et l'aspect «vivifiant» est articulé ici par רפא («guérir»); par là s'expriment deux attitudes (opposées) par rapport à la vie: une destructrice, l'autre fortifiante[2]. Le **v.3b** forme le pendant au v.2b: la culture sédentaire n'est pas seulement marquée par l'agriculture («planter»), mais aussi par les maisons dont la construction est désignée par le verbe בנה («bâtir») et contrastée par פרץ («démolir»).

Il faut lire le **v.4** dans la reprise du thème initial de «vie et mort», vu maintenant sous l'aspect d'expressions typiques qu'adopte l'homme dans les deux situations opposées: la mort suscite le בכה («pleurer») et le ספד («se frapper la poitrine», «pratiquer les rites de deuil»), et la plénitude de vie s'exprime dans le שׂחק («rire», «s'amuser») et dans le רקד («bondir», «danser»).

Le **v.5a** («jeter des pierres») a trouvé des interprétations fort diverses dont quelques-unes sont très subtiles, celles qui y cherchent, par exemple, un euphémisme pour des rapports sexuels ou un terme qui renvoie à une sorte de jeu[3]. Il me semble qu'il faut prendre les vv.4 et 5 ensemble: le v.4 se réfère à *l'existence* humaine, tandis que le v.5 reprend *l'activité* fondamentale de

---

1 CHRISTIAN DAVID GINSBURG, *Coheleth, commonly called The Book of Ecclesiastes: Translated from the Original Hebrew, with a Commentary, Historical and Critical* (1861); réimprimé: New York: Ktav Publishing House, 1970, pp.304-305 («to pluck up», «to uproot»); CHARLES F. WHITLEY, *Koheleth* (BZAW 148), Berlin 1979, p.31 («to harvest»).

2 Il n'est aucunement nécessaire de remplacer הרג par un autre verbe (cf. BHS sous 3[a]).

3 Pour la discussion des nombreuses propositions d'interprétation cf., p.ex., KURT GALLING, «Das Rätsel der Zeit im Urteil Kohelets (Koh 3,1-15)», dans: *ZThK* 58 (1961), pp.7sq.

l'homme. Les «pierres» du v.5a se réfèrent donc aux travaux préparatifs du paysan (cf. v.2b) ou à leur sabotage (l'expression «jeter [שׁלך] des pierres», en effet, n'est attestée ailleurs que dans ce contexte: 2Rois 3,25; cf. aussi Es 5,2), tandis que le **v.5b** généralise l'aspect de l'activité en évoquant son contraire: l'oisiveté qu'illustre se croiser les bras (חבק; cf. 4,5; Prov 6,10; 24,33[1]).

Le **v.6** passe de l'activité manuelle (v.5) à l'occupation intellectuelle du sage. J'interprète ainsi le verbe בקשׁ non au sens général d'un «chercher» (p.ex., de ce que l'on a perdu), mais dans la perspective d'une «recherche» théorique ou philosophique (cf. surtout 7,25; 8,17[2]). Dans ce contexte, «chercher» est l'activité positive de la «raison» (לֵב; cf. 7,25), mais cette même «raison» peut aussi «s'égarer» et «se perdre» (אבד [pi.] en rapport avec לֵב, cf. 7,7). Les deux verbes בקשׁ et אבד ne forment en eux-mêmes pas encore un contraste évident, mais leur emploi ailleurs dans le livre de Qohéleth explique bien leur mise en opposition dans v.6a. La même chose vaut pour les deux verbes שׁמר et שׁלך du v.6b qui autorisent eux aussi, certes, une traduction littérale («garder» et «jeter») et de cette façon une compréhension générale; cette approche qui sous-entend pour «garder» et «jeter» tous les objets possibles, est pourtant plutôt insatisfaisante. Dans un contexte tel que le définit le livre de Qohéleth, on «garde» tout particulièrement l'héritage sapiential (cf. 8,5; Prov 19,16 etc.) – ou on le «rejette» (pour שׁלך au sens de «répudier», «refuser» cf. surtout Sir 6,21: «rejeter» la σοφία).

L'interprétation du **v.7** dépend, elle aussi, de la situation concrète que l'on imagine pour «déchirer» et «coudre» dont parle la première moitié de ce verset. Dans la plupart de ses occurrences dans l'Ancien Testament, le verbe קרע («déchirer») est utilisé pour désigner un rite de deuil («déchirer le vêtement»), et de nombreux exégètes ne le voient pas autrement pour notre texte. Par conséquent, on lit le verbe תפר («coudre») au sens de «réparer la déchirure» du vêtement déchiré dans le deuil (cf. le Targoum: «Un temps dévolu pour déchirer le vêtement à cause d'un mort et un temps dévolu pour recoudre la déchirure»[3]). Cependant, il faut souligner que le sens de «*re*coudre» («ré-

---

[1] Habituellement, on interprète ici le «croisement des bras» au sens d'un «embrassement» (prendre quelqu'un dans ses bras); mais cette compréhension ne permet guère de donner un thème commun aux deux motifs évoqués par le v.5. L'idée de l'«embrassade» pour חבק a encore pour conséquence de comprendre l'expression opposée (רָחֹק מֵחַבֵּק) au sens d'une abstinence sexuelle (cf. le Targoum); mais il faut rappeler que dans la littérature sapientiale, le verbe רחק est utilisé dans des contextes qui recommandent de «se tenir à l'écart» d'un comportement mauvais (cf. Prov 4,24; 5,8; 30,8; Job 11,14; 22,23), et «croiser les bras» fait également partie des attitudes sévèrement condamnées par les proverbes sapientiaux; cf. aussi Qoh 4,5 (ci-dessous, p.210).

[2] Cf. aussi 2,20 (ci-dessus, p.58).

[3] CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste et son double araméen* (1990), p.47; על שכיבא (ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa [1992], p.153).

parer») ne peut être déduit de la racine חפר et que ce verbe exprime plutôt l'acte de faire quelque chose de *neuf*[1]. Il est donc assez problématique de situer le v.7a dans un contexte de deuil[2]; mais il me semble que l'on n'a pas encore essayé de l'interpréter en fonction du milieu spécifique de la sagesse, qui marque notre texte. קרע, en effet, s'utilise aussi en rapport avec la destruction des livres (ou rouleaux; cf. Jér 36,23), et l'acte de «coudre» était indispensable pour fabriquer un nouveau rouleau reliant plusieurs pièces de parchemin. Ainsi, les deux verbes nous renvoient au monde de l'écrit et à l'activité d'écrire et de copier tellement fondamentale pour une école sapientiale.

Le v.7b fait allusion à une autre pratique dans un cercle de ce type: l'enseignement oral (דבר; «parler»). Savoir «parler», pourtant, n'est pas le seul critère pour être un «sage», la tradition sapientiale millénaire a également insisté sur l'importance de savoir «se taire» (חשה)[3]. Au lieu d'associer à ce verbe la situation du deuil comme le propose souvent l'exégèse[4], on obtient avec l'interprétation sapientiale un seul et même contexte pour les *deux* verbes «parler» et «se taire», et celui-ci en parfaite prolongation du «Sitz im Leben» évoqué par le v.7a. Le v.7 fait ainsi allusion aux activités les plus importantes propres à une école sapientiale où s'est développé le livre de Qohéleth.

On peut référer les deux verbes «aimer» et «haïr» du **v.8a** à différentes situations d'amour et de haine. Il est pourtant préférable de s'orienter, pour son interprétation, à partir de l'emploi de ce couple dans le livre même de Qohéleth. Si on lit le v.8a à la lumière de 9,1 («ni l'amour, ni la haine, l'homme ne les connaît»), il renoue très clairement avec le début du poème (v.2a): l'homme ne maîtrise pas les conditions de son existence humaine, pas même ses réactions les plus personnelles («aimer/goûter» et «haïr/détester»; cf. 2,17). L'aspect de la non-maîtrise vaut aussi pour la «guerre» **(v.8b)** qui, en 8,8, se trouve mentionnée (ensemble avec la vie et la mort; cf. encore une fois 3,2a !) dans une énumération qui parle de ce que l'homme ne «domine» (שלט) point. Dans ce même contexte (8,9), la notion עֵת («temps/moment») est répétée, ce qui renforce encore le lien interprétatif entre les deux passages.

---

[1] Avec insistance, DANIEL LYS met le doigt sur cet aspect (*L'Ecclésiaste* [1977], p.334s.). Rav Sa'adia Gaon, exégète juif du X[e] siècle, était probablement conscient de ce problème lié au verbe חפר, car il en donne l'interprétation suivante: «de nouveaux habits pour un mariage».

[2] Cf. la discussion détaillée chez DANIEL LYS, *op. cit.*., pp.335-336.

[3] P.ex., Prov 10,19; 13,3; 17,27; 21,23; cf. WALTER BÜHLMANN, *Vom rechten Reden und Schweigen. Studien zu Proverbien 10-31* (OBO 12), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; Fribourg: Universitätsverlag, 1976, surtout ch.III («Von der klugen Zurückhaltung im Reden»). Le motif du «bon moment» pour se taire se trouve aussi en Sir 20,6-7: «L'homme sage se tait jusqu'au bon moment».

[4] Cf. Midrash Rabba; FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.261 («Schwere Schicksalsschläge machen kleinlaut»).

Le poème s'achève sur la mention du «šalôm» qui n'est pas seulement choisie pour représenter l'opposé de la «guerre», mais, probablement, reflète aussi l'aspiration profonde de l'époque à un temps de paix.

Une réflexion traditionnelle sur le «bon moment» pour les activités que les humains peuvent diriger et dominer, a reçu, d'un encadrement (vv.2a et 8), une interprétation un peu différente qui met surtout l'accent sur le fait que l'homme ne maîtrise pas le «temps». Il y a des moments créateurs (comme la «naissance» et la «paix») ainsi que des moments destructeurs (comme la «mort» et la «guerre»), et toutes ces vicissitudes de l'existence rendent illusoire de compter sur quelque chose de stable et valable. C'est ainsi que le «poème» prépare la question du יִתְרוֹן (3,9) qui n'a plus qu'un sens rhétorique: l'instabilité des «temps» exclut tout effet durable de l'activité humaine (יִתְרוֹן הָעוֹשֶׂה).

Le Théologien-Rédacteur retrouve ainsi le texte de la tradition (3,9-10) qui parle de l'activité de l'homme en se servant de trois racines linguistiques différentes (עשׂה et עמל [v.9]; ענה [v.10]) et la met en rapport avec la volonté divine («Dieu a donné...»). Bien que toutes ces activités puissent être considérées par l'homme comme vaines, pénibles et absurdes, le Théologien-Rédacteur tient à souligner que cet aspect négatif ne doit pas être imputé à leur nature même ou à leur Créateur; car «Dieu avait créé toute chose (הַכֹּל) telle qu'elle était יָפֶה dans la situation qui lui est adéquate (בְּעִתּוֹ)» **(v.11a)**. Une telle affirmation rappelle le *cantus firmus* dans le récit de création selon Gen 1: «Dieu vit que cela était bon». Mais le Théologien-Rédacteur du livre de Qohéleth utilise un autre adjectif: יָפֶה au lieu de טוֹב. Ce choix n'est probablement pas sans raison, même si les deux adjectifs restent assez proches l'un de l'autre: טוֹב(«bon») peut trop facilement associer un sens moral, tandis que יָפֶה (littéralement et habituellement: «beau»[1]) peut aussi exprimer l'idée d'adéquation: être parfaitement adapté à son but, à sa fonction ou à son «moment». Ce sens «adéquat/adapté» permet d'utiliser un adjectif de connotations *positives* également pour les aspects *négatifs* de l'énumération: dans la volonté de *Dieu* toute chose a sa place et son temps, même si *l'homme* ne peut pas toujours en reconnaître le sens. Le **v.11bβ** le souligne expressément: malgré tous ses efforts de recherche, l'homme (הָאָדָם) ne sera pas en mesure de percevoir (מצא[2]) toutes les dimensions («depuis le début jusqu'à la fin») de l'activité divine (הַמַּעֲשֶׂה au sens large: dans la création, la nature, l'histoire,

[1] Dans le choix de יפה, on a cru reconnaître une influence grecque (καλόν; cf. GREGOR ZIRKEL, *Untersuchungen über den Prediger nebst kritischen und philologischen Bemerkungen*, Würzburg: Johann Jakob Stahel sel. Wittwe, 1792, pp.48-49).

[2] SIEGFRIED WAGNER, art. מָצָא, dans: *ThWAT* IV (1984), col.1054: «zur Kennzeichnung eines Untersuchungs- oder Prüfungsergebnisses»; cf. aussi coll.1058-1059: «...ohne daß der Mensch, und sei er noch so weise, es ergründen und verstehen (*mṣ'*) kann».

etc.)[1]. Nous sommes ici en présence d'une formulation clé qui sera reprise dans la conclusion (8,17): l'homme peut considérer («voir»; ראה) toute l'œuvre de Dieu (כָּל־מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים), mais il n'en découvrira jamais le sens et la logique (מצא); même s'il investit tous ses efforts (עמל) de recherche (בקשׁ), il n'atteindra pas un résultat valable (מצא).

Dans la conception du Théologien-Rédacteur, la distance entre Dieu (הָאֱלֹהִים) et l'homme (הָאָדָם) est fondamentale: en insistant sur le caractère limité qui définit tous les aspects de l'existence humaine, le théologien tient à modérer des affirmations trop totalisantes et *négatives* («tout est vanité»); il ne conteste pas que de nombreux phénomènes provoquent cette impression chez l'homme, mais il réaffirme sa conviction profonde que selon leur nature même et selon la volonté du Dieu-Créateur, ils ne méritent que le qualificatif *positif* de יָפֶה. Quand la tradition parle des aspects indubitablement *positifs* de la vie (v.12: שׂמח), le Théologien-Rédacteur est pressé de les commenter **(v.13)**: il revient à son terme préféré הָאָדָם («l'homme», au singulier !), et pour interpréter le verbe שׂמח («se réjouir») du v.12, il reprend sa formulation de 2,24 qui comprend les trois éléments שֶׁיֹּאכַל («manger»), וְשָׁתָה («boire») et «voir le bien» (רָאָה טוֹב). L'essentiel, pour lui, est cependant de mettre ces moments réjouissants de la vie en rapport avec *Dieu*: ces expériences positives doivent être comprises comme «données» par Dieu (מַתַּת אֱלֹהִים).

Le Théologien-Rédacteur ne se borne pas à réajuster une affirmation sur la vie humaine (v.12) pour qu'elle soit référée à Dieu (v.13), mais il ajoute **(v.14)** une deuxième affirmation qu'il introduit d'une manière parfaitement parallèle au v.12 par ...יָדַעְתִּי כִּי («j'ai reconnu que...»); elle parle de Dieu, et le «reconnaître/savoir» (ידע) devient ici celui d'une confession de foi (cf., p.ex., Job 42,2). Si elle proclame que toute activité divine (כָּל־אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאֱלֹהִים), elle et elle seule (accentuation par הוּא !), est durable («pour l'éternité»), on y ressent une opposition voulue à l'activité humaine, soumise, elle, aux limites du temps (עֵת) et de l'espace (תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ). Tout ce que Dieu «fait», entre dans un «être» (היה) illimité (לְעוֹלָם), plein et absolu auquel il ne reste rien à ajouter (אֵין לְהוֹסִיף) et dont il n'y a rien à «retrancher» (אֵין לִגְרֹעַ)[2]. L'homme ne doit pas se mettre dans la tête de pouvoir, par sa propre activité, «compléter» (יסף) ou modifier (גרע) l'œuvre de Dieu; dans la suite de sa «confession de foi», le

---

1 L'élément מֵרֹאשׁ וְעַד־סוֹף est assez souvent compris comme expliquant l'œuvre de Dieu (cf., p.ex, la *TOB*: «l'œuvre que fait Dieu depuis le début jusqu'à la fin»); mais il est plus probable qu'il précise les *limites* de la perception humaine: la pensée de l'homme est, certes, dotée d'un accès au domaine de Dieu (עוֹלָם), mais elle n'en découvrira que des aspects partiels. «L'homme ne vit que des fragments» (DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* [1977], p.355); la «totalité» (מֵרֹאשׁ וְעַד־סוֹף), cependant, lui restera inaccessible.

2 Cf. ANDREAS VONACH, «Gottes Souveränität anerkennen: Zum Verständnis der "Kanonformel" in Koh 3,14» (1998), pp.391-397.

Théologien-Rédacteur se tourne vers l'homme et le comportement qu'il doit montrer par rapport à ce que Dieu fait (v.14b): tout est fait (עשׂה) pour que les hommes apprennent une attitude de profond respect sacré (ירא; «craindre») vis-à-vis de la Divinité (מִלְּפָנָיו)[1].

Dans la ligne d'une telle piété déférente, l'homme doit avant tout *accepter* les réalités comme données et prédestinées par la volonté divine; elles sont immuables. Pour accentuer cette affirmation, le Théologien-Rédacteur reprend, au **v.15a**, une formulation de la tradition (1,9); on peut presque parler d'une citation justificative, même si elle s'en distingue par quelques détails d'ordre stylistique: ce qui a existé dans le passé (היה), correspond à ce que l'on constate pour le présent (כְּבָר הוּא), et de même pour l'avenir (אֲשֶׁר לִהְיוֹת). Il faut pourtant souligner que contrairement à la formulation de 1,9, l'affirmation sur les réalités ne se réfère pas d'une manière générale à ce qui se fait (עשׂה) et ce qui existe (היה), mais est subordonnée ici à l'évocation de l'activité de *Dieu* (וְהָאֱלֹהִים עָשָׂה): tout ce qui existe (היה), se comprend, pour son essentiel, comme «fait» (עשׂה) par Dieu.

Pourtant, la réalité contient aussi des aspects qui ne peuvent être liés à la volonté éternelle de Dieu, en particulier ceux de l'injustice et de la violence qui se manifestent dans le monde des humains. La suite du texte en parlera (surtout le v.16). Mais ces actes ne restent pas non plus en dehors de l'activité divine: le Théologien-Rédacteur introduit, de manière accentuée, une deuxième phrase **(v.15b)** avec וְהָאֱלֹהִים («en ce qui concerne Dieu, lui...»), qui pourtant passe de la considération de ce qui est (hébr.: parfait), à ce qui sera (hébr.: imparfait): «...lui, il cherchera certainement» (יְבַקֵּשׁ). Il ne s'agira pas du בקשׁ de la recherche intellectuelle qui caractérise l'homme (cf., p.ex., 3,6; 8,17), mais la suite du texte («... il cherchera le *persécuté*») rend évident qu'ici le «chercher» décrit l'acte de se soucier activement de quelqu'un (cf. Zach 11,16), de prendre la défense de sa cause (cf. Est 4,8) ou de le sauver (cf. Ps 119,176)[2].

---

1 HARTMUT GESE considère ce texte de 3,14 avec la mention de la «crainte de Dieu» comme une «zentrale Stelle» du livre de Qohéleth («Die Krisis der Weisheit bei Koheleth» [1963], réimpr. dans: *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, München: Chr. Kaiser, 1974, p.178); cette vue est fidèlement adoptée aussi par LENNART BOSTRÖM, *The God of the Sages. The Portrayal of God in the Book of Proverbs* (Coniectanea biblica. Old Testament Series 29), Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1990, p.179. L'importance fondamentale accordée ainsi à la «crainte de Dieu» rappelle la position de FRANZ DELITZSCH, cf., ci-dessus, p.22 (avec la note 6).

2 La compréhension du v.15b est très discutée dans la recherche (cf. surtout ROBERT B. SALTERS, «A Note on the Exegesis of Ecclesiastes 3 15b», dans: *ZAW* 88 [1976], pp.419-422), et il existe une forte tendance à le lier étroitement au v.15a: on lit alors la forme נִרְדָּף comme un terme qui comprend tout «ce qui a fui» (qui est passé et «disparu»; cf. la *TOB*). Ce sens temporel cherché dans la racine רדף reste pourtant très douteux. On peut y renoncer si on se libère de l'idée d'un parallélisme entre le v.15a et 15b. Le sens premier du verbe רדף con-

L'injustice et la violence sont décrites comme un autre (עוֹד) mal que l'on peut observer (ראה) sur terre (תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ); par sa formulation, le début du **v.16a** signale nettement qu'il tient à renouer avec le v.10: aux questions qui concernent les rapports de l'homme avec Dieu et son «éternité» (vv.10-15) s'ajoutent maintenant les problèmes douloureux qui surgissent dans les relations entre humains. Le verbe ראה (voir, observer) a pour fonction de souligner qu'il s'agit là aussi d'*expériences* incontestables.

La description **(v.16b)** se sert des deux termes opposés מִשְׁפָּט («droit», «justice») et רֶשַׁע («crime», «méchanceté», «iniquité») et dépeint la situation d'une perversion de toute séparation entre justice et injustice: à l'endroit (מְקוֹם) qui devrait être marqué par la manifestation du «droit», justement là (שָׁמָּה) prédomine son contraire, la violation du droit (רֶשַׁע). Dans une formulation parallèle (v.16bβ), צֶדֶק («ordre», «justice») est substitué à מִשְׁפָּט; et à la place de רֶשַׁע on peut supposer פֶּשַׁע[1]. Il est vrai que dans les textes bibliques la racine פשע fut de plus en plus utilisée pour désigner des fautes dans le domaine religieux et sacral («péché», «faute rituelle»)[2], mais il ne faut pas oublier qu'elle est largement attestée aussi dans la littérature sapientiale et proverbiale[3] où elle revêt un sens plus large («violation du droit», «injustice») qui correspond parfaitement au sens qu'il faut supposer pour l'ensemble de notre v.16. Je ne trouve pas exclu que le Théologien-Rédacteur se soit ici servi d'une parole traditionnelle; dans sa structure extrêmement concentrée et

---

vient parfaitement au contexte, si l'on lit le v.15b comme prélude au v.16s. D'ailleurs, une formulation analogue se trouve en Sir 5,3, et là dans un contexte qui parle clairement du jugement divin. Les exégètes les plus anciens ont également compris Qoh 3,15b en ce sens; Targoum: וליום דינא רבא עתיד ייי למתבע חשוכא ומסכינא מן ידוהי דרשיעיא דרדיף ליה (ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa [1992], p.154; CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste et son double araméen* [1990], p.49: «et lors du jour du grand jugement le Seigneur réclamera le pauvre et l'indigent des mains des méchants qui les avaient persécutés»), Jérôme: «Deus quaeret eum qui persecutionem patitur» (*Commentarius in Ecclesiasten* [CChr.SL 72, 1959], p.279), Grégoire le Thaumaturge: Θεῷ δὲ κέχρηται ὁ ἀδικούμενος βοηθῷ (JOHN JARICK, *Gregory Thaumaturgos' Paraphrase of Ecclesiastes* [1990], p.70: «And the person who is wronged has a helper in God»), et d'autres.

1 Dans le texte massorétique, ce dernier mot de la phrase parallèle est attesté sous une forme qui, à deux égards, provoque des soupçons: a) il renonce à une variation terminologique et *répète* simplement la racine רשע déjà utilisée préalablement, b) à la place d'un terme abstrait, il introduit soudainement la *personne* du «méchant» ou «criminel». La proposition de remplacer רָשָׁע (du texte massorétique) par פֶּשַׁע est soutenue par le texte supposé par Jérôme qui lit deux noms abstraits parallèles et différents: «impietas» et «iniquitas» (*Commentarius* [CChr.SL 72, 1959], p.280). Mais la double utilisation de רשע s'est visiblement glissée très tôt dans certains manuscrits du texte de Qohéleth, car la traduction grecque (LXX) l'atteste également; cette leçon est probablement influencée par l'usage habituel qui oppose le צַדִּיק au רָשָׁע auquel correspond d'ailleurs aussi la suite du texte (v.17a).

2 On pourrait ainsi gagner l'impression que l'utilisation de cette racine linguistique ne convient pas au contexte du v.16 qui pense au «siège de la justice», donc à la juridiction (profane); cela peut avoir contribué à la tendance de préférer רשע à פשע (cf. la note précédente).

3 Cf., p.ex., Prov 10,12.19; 12,13; 17,9.19; 19,11; 28,24; 29,16 (פשע à côté de רשע!).22.24.

dense, son verset rappelle, par exemple, la formulation d'És 5,7b qui est également construite sur la paire de מִשְׁפָּט et צְדָקָה (cf. aussi 5,20 et 23).

L'observation (v.16) est suivie d'une considération ou conclusion affirmative **(v.17)**. De nouveau, le Théologien-Rédacteur se tient fidèlement aux formulations trouvées dans le contexte où il souhaite insérer son commentaire, car l'ouverture de son affirmation correspond exactement à celle du passage où il reprendra ensuite le texte de sa tradition (v.18): אָמַרְתִּי אֲנִי בְּלִבִּי[1]. Quant au contenu de sa déclaration, il reprend le thème du v.15b pour l'élargir et le généraliser: «À tous deux, au juste et à l'injuste, Dieu rendra la justice qui leur revient».

Le v.17bα reprend une tournure de l'introduction au poème sur le «temps» (3,1bα): «il y a un temps (עֵת) pour toute chose (חֵפֶץ)». Ici, il faut lire cette répétition au sens d'une attente ferme ou d'une consolation que toutes les injustices et les violences, qui pour le moment restent sans punition (v.16), prendront fin quand Dieu se manifestera comme juge sur tout et sur tous (v.17a).

À la fin du verset (v.17bβ), le texte n'est plus en ordre (litt.: «et sur toute œuvre, là»), et on doit recourir à une correction pour lui donner un sens.

Certains exégètes ont avancé des propositions d'amélioration qui demandent une modification assez importante du texte massorétique[2]; on pourrait, par exemple, imaginer de corriger le שָׁם en זְמָן pour obtenir une formulation de conclusion qui, avec ses deux termes-clés עֵת et זְמָן, correspondrait alors à l'introduction de 3,1[3]. La plupart des exégètes pourtant préfèrent garder les consonnes du texte massorétique qui d'ailleurs est soutenu par toutes les versions. En ce sens, L. Herzfeld, en 1838, a lu שָׁם comme une forme verbale de שׁוּם qui, dans l'hébreu mishnaïque et moderne, peut adopter le sens «estimer, juger»[4]. La préposition עַל peut être retenue, en effet, comme signal évoquant l'idée du jugement («juger *sur*...»), comme c'est aussi le cas en 11,9 (עַל־כָּל־אֵלֶּה) et 12,14 (עַל כָּל־נֶעְלָם); le v.17bβ reprendrait ainsi l'affirmation du v.17aβ («Dieu jugera...»). Cette proposition pourtant n'a trouvé aucune adhésion parmi les exégètes, car il est peu probable que l'imparfait יִשְׁפֹּט (v.17aβ) soit suivi d'une forme שָׁם (parfait ou participe). Cette objection concerne aussi une suggestion plus ancienne qui supposait une forme analogue dérivée du verbe שׂים: «il [Dieu] a établi/fixé...»[5]. Chercher une solution autour de cette racine שׂים au sens d'une «fixation» (décision, arrêt)

---

[1] Cette «Doppelung der Formel» incite également ALEXANDER ACHILLES FISCHER à reconnaître dans ce v.17 un élément rédactionnel qu'il attribue au deuxième «épiloguiste» («Kohelet und die frühe Apokalyptik. Eine Auslegung von Koh 3,16-21» [1998], p.341).

[2] Cf. la discussion très détaillée chez EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), pp.303-304, et DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* (1977), pp.380-381.

[3] Cf. les considérations chez EMMANUEL PODECHARD, *op. cit.*, p.304: «On pourrait penser à זְמָן, qui se trouve dans III, 1, dont 17*b* est évidemment un rappel ou si l'on veut un écho. Cette correction reçue, les termes seraient de part et d'autre les mêmes...».

[4] *קֹהֶלֶת übersetzt und erläutert*, Braunschweig 1838, p.64: «ansetzen, schätzen, urtheilen».

[5] Cette proposition semble remonter à CH.F. HOUBIGANT (*Biblia hebraica cum notis criticis et versione latina ad notas critica facta*, Paris 1743-1754) et fut adoptée par de nombreux biblistes: JOHANN CHRISTOPH DÖDERLEIN, *Salomons Prediger* (1784, [2]1792; cf., ci-dessus, p.17 note 1), p.31 («und über iede That gebietet er»); FERDINAND HITZIG, *Der Prediger Salomo's* (1847), p.150 («und für alle Handlungen hat er gesetzt») et d'autres.

ancrée dans la volonté divine, n'est pas une mauvaise piste puisque cela permet d'accentuer le parallélisme avec עֵת («temps», «moment fixé»); mais en considération de la structure syntaxique du v.17b, il faut essayer de trouver plutôt une forme *nominale*. S'offre alors un substantif שׂוּמָה ou שִׂימָה dont le sens correspond à celui des mots akkadiens šiāmu et šīmtu («décision», «arrêt du destin») et que l'on a également reconnu dans le texte difficile de 2Sam 13,32[1] (cf. aussi Nb 24,23 et Cant 6,12). Cette signification du substantif s'est pourtant perdue dans l'hébreu ultérieur, elle fut évincée par le sens «trésor» devenu prédominant pour שִׂימָה (Sir 41,14; 4Q 504,7,9). Alors les copistes n'avaient plus d'accès au sens primitif du texte de Qoh 3,17, et les deux שָׁמָּה du v.16 les incitaient à lire la fin du v.17 dans la même ligne (שָׁם = «là»).

Tout comme «chaque chose à son temps bien fixé et limité» (v.17bα), il y a des bornes (שׂוּמָה ou שִׂימָה: «fixation») à (עַל: «sur», «concernant») toute action (v.17bβ). Le Théologien-Rédacteur reprend ainsi la notion de l'«activité» (מַעֲשֶׂה) si importante et centrale dans tout le passage qui précède: tout ce que l'homme fait est «fixé» (שׂים). Ce concept doit être compris en son sens le plus large: il ne faut pas en *isoler* l'aspect du début de l'activité humaine (comme si tout était «déterminé» d'avance par la divinité) ni non plus celui de son aboutissement (quand elle sera soumise au «jugement» divin); l'idée première de la «fixation» est celle de la «limitation», et la «détermination» doit être comprise au sens que toute activité humaine trouvera son «terme». Tout se joue sur le contraste énorme entre *l'homme* qui se fait trop souvent des illusions naïves sur l'importance de son activité, et *Dieu* qui tient toutes les décisions fondamentales entre ses mains et veille sur l'ordre du monde pour que chaque chose et chacun y occupent leur juste place.

C'est là l'interprétation empreinte de confiance dans le bon gouvernement de Dieu que le Théologien-Rédacteur a largement développée avant de faire passer le lecteur aux **vv.18-21** de la tradition qui parlent, eux aussi, sur un ton différent, de l'insignifiance de l'existence des humains qu'ils comparent à celle des bêtes. Cette comparaison se termine avec deux questions rhétoriques (v.21 et v.22b) qui ne laissent place qu'à un sentiment de résignation profonde. Mais le Théologien-Rédacteur s'y oppose de nouveau en plaçant sa propre conclusion interprétative justement *entre* les deux questions **(v.22a)**. Il tient à accentuer plus fortement l'aspect *positif* de la vie (שׂמח, «se réjouir»). Il s'inspire des idées du maître et de ses formulations (cf. 3,12; 8,15) sans que, pour autant, il les reprenne de manière inchangée. Du point de vue stylistique, on remarque, par exemple, une introduction différente (אֵין טוֹב מֵאֲשֶׁר au lieu de la forme habituelle אֵין טוֹב כִּי אִם), et sous l'angle du contenu on peut noter que le Théologien-Rédacteur reprend une fois encore le terme מַעֲשֶׂה («œuvres») pour en faire l'objet de la «joie» à laquelle il veut tout de même inviter. Malgré son caractère bien limité dans l'espace et le temps ou plutôt *dans* ces li-

---

[1] Cf., p.ex., ARNOLD B. EHRLICH, *Randglossen zur hebräischen Bibel*, vol.III, Leipzig: J.C. Hinrichs, 1910 (réimprimé Hildesheim: G. Olms, 1968), p.304; cf. BHS sous 32[g].

mites, l'activité humaine est considérée par le Théologien-Rédacteur comme un privilège au sens à la fois d'un don *et* d'une tâche. En évoquant l'idée du חֵלֶק («part», «lot»), il reprend une pensée qu'il avait déjà mise dans la bouche de son «roi» (2,10) et qu'il généralise maintenant en l'appliquant à toute existence humaine (הָאָדָם): chacun à «*son* חֵלֶק» attribué par Dieu (cf. aussi 5,17s; 9,9).

Mais si l'aspect *positif* de la vie est ainsi redit et souligné, comment le Théologien-Rédacteur peut-il aussi garder la formulation reçue de la tradition qui invite à «féliciter les *morts*» (4,2) ? De cette idée évoquée d'abord de manière générale et absolue, il restreint la portée; il «explique» ce propos totalement résigné en le mettant en rapport avec certaines expériences concrètes qui, en effet, peuvent provoquer un sentiment de désespoir profond. Il souhaite que le lecteur lise la louange de la mort à la lumière de telles expériences extrêmes que des hommes peuvent faire, et, comme ailleurs aussi, il place sa nouvelle interprétation *devant* le mot provocateur reçu de la tradition **(4,1)**. Il y fait mention des cas d'«oppression» (עֲשֻׁקִים). Il reste ainsi très proche de l'exemple de l'injustice qu'il a évoqué en 3,16, pourtant la racine עשׁק est d'abord enracinée non pas dans le domaine du droit judiciaire, mais dans celui de l'économie et définit surtout l'exploitation brutale des couches inférieures de la société (cf., p.ex., Am 3,9). À certaines époques de l'histoire d'Israël, ce phénomène s'est manifesté de manière plus massive qu'à d'autres, et il est bien probable que le temps du Théologien-Rédacteur ait été fortement marqué par de telles tendances. Il connaissait bien ce dont il parlait; l'exploitation des faibles correspondait à une «réalité» incontestable («sous le soleil»).

Il introduit la description de l'aspect désespérant et désespéré de cette situation d'oppression par וְהִנֵּה («et voici»); comme en 3,16, tout est ensuite résumé en deux phrases parallèles et denses (v.1b). La première constate très brièvement «[il y a] les larmes des oppressés» pour y ajouter le fait scandaleux: «il n'y a pas pour eux de consolateur». Ils sont totalement brisés (comme le psalmiste après la chute de Jérusalem répétant inlassablement: «pas de consolateur» [Lm 1,2.9.16.17.21]), et personne ne leur apporte le moindre soutien (verbal ou pratique)[1]. La deuxième phrase pose plusieurs problèmes de compréhension; mentionnons, par exemple, le fait que כֹּחַ («force») n'est jamais employé au sens de «violence»[2]. Même si ce mot est

[1] Il ne faut pas associer à la racine נחם un sens juridique comme le proposent KURT GALLING (*Prediger* [1940], p.65: «Der Tröster und der Rächer...»), DANIEL LYS (*L'Ecclésiaste*, p.411: «réhabiliteur») et d'autres. Il me semble également faux de radicaliser la phrase au sens que même *Dieu* ne pouvait plus être reconnu comme «consolateur» (cf. FRANCESCO BIANCHI, «Essi non hanno chi li consoli» (Qo 4,1)», dans: *RivBib* 40 [1992], pp.299-307).

[2] EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.320.

unanimement attesté par les manuscrits ainsi que par les traductions anciennes (LXX: ἰσχύς; Jérôme: fortitudo), il est fort douteux: je me demande s'il ne s'agit pas d'une fausse lecture/écriture pour בָּכָה ou בְּכוּת («pleurs»), ce qui donnerait un terme parfaitement parallèle à דִּמְעָה («larme») de la première ligne[1]: les «pleurs» sont provoqués par (מִן causal) la violence (יָד) des oppresseurs, c'est le cri de souffrance de ceux qui ne possèdent plus de moyens pour résister à la violence. Le dernier élément (v.1bβ) constitue, dans le texte actuel, une répétition littérale des mots de la ligne précédente: «il n'y pas pour eux de consolateur». À la rigueur, on peut expliquer cette répétition comme un moyen rhétorique choisi par l'auteur pour souligner la gravité de la situation[2]; mais la forme habituelle d'un parallélisme requiert une variation dans la seconde ligne, et pour cette raison, de nombreuses propositions ont été avancées pour remplacer le deuxième מְנַחֵם par un autre terme parallèle.

On peut commencer le tour d'horizon en mentionnant la proposition qui garde מְנַחֵם (avec la même vocalisation), mais lui donne un mot de référence différent et un autre sens; ainsi, d'après Paul Haupt, le second מְנַחֵם ne se réfère plus aux «oppressés», mais aux «oppresseurs» et prend le sens de «venger»: «il n'y pas contre eux un vengeur»[3]. Pour éviter ce gênant changement de référence, Geoffrey Rolles Driver propose une autre vocalisation du mot (מִנַּחֵם) et donne la traduction suivante: «none avenging himself on them»[4]. De manière comparable, Mitchell Dahood tient à respecter les consonnes du texte massorétique et à ne changer que leur vocalisation (מַנְחֵם); mais il dérive son mot d'une autre racine (נחה hif., «conduire») et y associe l'idée de la délivrance: «ils n'ont personne pour les libérer»[5]. Certaines propositions de correction s'éloignent complètement des données du texte biblique (en remplaçant מְנַחֵם par מוֹשִׁיעַ[6], מַצִּיל[7] ou עֹזֵר[8]), d'autres ne changent qu'une seule consonne (מְנַקֵּם: «vengeur»[9]). Dans ce dernier groupe s'insère aussi ma propre suggestion, que je vais présenter.

---

1 Pour une construction parallèle analogue cf., p.ex., Lm 1,2. On peut aussi signaler que Grégoire le Thaumaturge utilise dans sa paraphrase de Qoh 4,1 *deux* verbes différents pour «pleurer» (δακρύω et θρηνέω); mais il va de soi que l'on ne peut attribuer à son texte de poids pour la critique textuelle (JOHN JARICK, *Gregory* [1990], pp.81-82).

2 Cf., p.ex., GEORGE AARON BARTON, *The Book of Ecclesiastes* (1908), p.114: «The iteration of the phrase *they had no comforter* is for rhetorical effect. It heightens the impression of the helplessness of the oppressed»; CHOON LEONG SEOW, *Ecclesiastes* (1997), p.178: «the repetition is reinforcing here».

3 *Koheleth*, 1905 (cf., ci-dessus, p.19 note 7), p.10: «ohne einen, der sie strafen könnte».

4 «Problems and Solutions I. Ecclesiastes and Esther», dans: *VT* 4 (1954), pp.227-228, suivi par RUDI KROEBER, *Der Prediger*, Berlin: Akademieverlag, 1963, p.86.

5 «The Phoenician Background of Qoheleth», dans: *Biblica* 47 (1966), pp.271-272; «Hebrew-Ugaritic Lexicography V», dans: *Biblica* 48 (1967), p.438.

6 HEINRICH (HIRSCH) GRAETZ, *Kohélet oder der salomonische Prediger*, Leipzig 1871, p.75.

7 Cf. ERNEST RENAN, *L'Ecclésiaste* (1882), p.111: «et personne pour les délivrer!»; CARL SIEGFRIED, *Prediger und Hoheslied* (1898), p.45: «Hier wäre ואין מציל am Platze gewesen», «denn ein Tröster würde hier nicht genügt haben».

8 HENRICUS OORT, *Textus hebraici emendationes*, Leiden: E.J. Brill, 1900, p.93 (cf. VINCENZ ZAPLETAL, *Kohelet*, p.141); du même auteur *Job, Spreuken en Prediker met inleidingen en korte aanteekeningen*, Leiden: E.J. Brill, 1903, p.254: «en zij hebben geen helper».

9 KURT GALLING, *Prediger* (1940), p.64; cf. BHS sous 1[a].

Le terme qui me semble le plus adéquat pour faire écho à מְנַחֵם dans le second stique est מְרַחֵם[1] (on ne substitue qu'un ר au נ); le parallélisme s'exprime ainsi en deux participes (les deux avec la préformante מ du pi'el). D'ailleurs la traduction araméenne, dans la deuxième phrase parallèle, atteste aussi une forme du verbe רחם[2]. Ce verbe appartient au langage affectif et émotionnel[3] et convient ainsi parfaitement à la mention des «larmes» et des «pleurs». S'il est habituellement traduit par «avoir pitié», il ne faut pas restreindre la portée de ce verbe à un pur sentiment de sympathie ou de commisération, il vise aussi la perspective d'un engagement actif en faveur de ceux qui souffrent[4]. Il partage cet aspect de solidarité active avec l'autre verbe נחם[5]. Au demeurant, ce ne serait pas ici le seul endroit qui mette les deux verbes נחם et רחם en parallèle[6].

Si l'on suit la proposition que je viens d'esquisser, on obtient un très bon parallélisme, et la seule question qui reste est de savoir pourquoi une forme si parfaite ne s'est pas maintenue au cours de la transmission du texte hébreu. La substitution de מְרַחֵם s'explique pourtant facilement si l'on rend compte du fait que le verbe רחם a de plus en plus été réservé pour la «miséricorde» de *Dieu*[7]; en supposant cette compréhension «théologique», l'affirmation «ils

---

1 Cette forme grammaticale précise se trouve également dans le texte de Ps 116,5; cf. aussi És 49,10 (et 15?); 54,10.

2 ולית דירחם להון (ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa [1992], p.155; CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste et son double araméen* [1990], p.51: «nul ne les prend en pitié»). La plupart des autres traductions anciennes attestent également une variation dans le parallélisme de ce verset: cf. la Peshitto («comforter» et «helper»), mais aussi la traduction de Jérôme («non est qui eos consoletur» et «non est eis consolator»; *Commentarius in Ecclesiasten* [CChr.SL 72, 1959], p.283) ainsi que dans la Vulgate («consolatorem» et «auxilio destitutos»). Enfin, Grégoire le Thaumaturge utilise aussi *deux* verbes différents (ἐπαμύνω et παραμυθέομαι; JOHN JARICK, *Gregory* [1990], p.81 et 83). Cette utilisation de deux verbes *différents* peut, évidemment, s'expliquer par la tendance d'éviter la répétition malaisée mot à mot et de rendre la traduction plus élégante; il n'est pourtant pas exclu que cela reproduise encore la situation textuelle de la *Vorlage* à disposition de ces traducteurs.

3 Cf. HANS JOACHIM STOEBE, art. «רחם *rḥm* pi. sich erbarmen», dans: *THAT*, vol. II (1976), col.762: «Stärke und Charakter des emotionalen Elements sind durch die Art des Subjekts und den Grad der inneren Beteiligung bestimmt; jedenfalls ist *raḥ^{a}mim* zunächst die "weiche Stelle" im Wesen eines Menschen».

4 P.ex., «l'orphelin» (Os 14,4), «les orphelins et les veuves» (Es 9,16). H.J. STOEBE (*ibid.*, col.764) explique que la racine רחם comprend essentiellement le «Gedanke an Lebenserhaltung, Lebensermöglichung» (col.764).

5 DANIEL LYS (*L'Ecclésiaste* [1977], p.411) en parle d'une manière très concrète: «Il ne s'agit pas de bonnes paroles pour adoucir l'affliction, du type 'tu as ta conscience pour toi' ou 'je reste ton ami et te garde mon estime', ou 'tous les honnêtes gens t'approuvent'».

6 Cf. aussi Es 49,13 (donc dans le contexte immédiat de 49,10.15 [ci-dessus la note 1!]).

7 ULRICH DAHMEN (art. רחם, dans: *ThWAT* VII [1993], coll.460-477) accentue, à mon avis, trop unilatéralement l'utilisation du verbe רחם dans son rapport avec *Dieu* (surtout coll.474-475), mais il reste incontestable que dans les textes bibliques, cet emploi est (devenu) largement prédominant.

n'ont pas de מְרַחֵם» incitait à une interprétation fausse et carrément blasphématoire. D'autres textes bibliques témoignent d'ailleurs des mêmes hésitations à utiliser encore certaines formes de la racine רחם dans un contexte profane[1].

Quant au Théologien-Rédacteur, il pense évidemment aux expériences vécues sur terre («sous le soleil»); on y constate que des souffrances perdurent, parfois sans que personne n'intervienne pour les arrêter ou les soulager. Un engagement solidaire fait trop souvent défaut dans le monde des humains. Par contre, le Théologien-Rédacteur compte fermement avec un מְנַחֵם et מְרַחֵם *divin* (cf. 3,17); mais dans ce contexte-ci, il n'en parle pas explicitement, car rien ne devait adoucir l'image d'une souffrance inconsolable et totalement désespérée qui a pour fonction de motiver la félicitation des morts que le Théologien-Rédacteur a trouvée dans sa tradition **(v.2)**.

Le **v.3** (du Disciple) veut intensifier (וְטוֹב מִן) l'affirmation du v.2: un éloge de la non-existence comme seule perspective pour être épargné des maux de la vie et de la mort. Le Théologien-Rédacteur s'empresse d'ajouter une note explicative **(v.3b)** pour donner une motivation respectable à une déclaration aussi scandaleuse qui conteste radicalement tout sens à vivre la vie. D'un point de vue stylistique, ce commentaire porte nettement son caractère d'ajout, car il se borne à doubler la proposition relative (avec אֲשֶׁר): «ne pas exister» (אֲשֶׁר לֹא הָיָה) signifie «ne pas faire de mauvaises expériences» (אֲשֶׁר לֹא־רָאָה...). Concernant le contenu de son explication, le Théologien-Rédacteur recourt une fois encore au sujet de l'activité (מַעֲשֶׂה; cf. 3,22a) dont il accentue ici l'aspect négatif (הָרָע). Il maintient, sans faire preuve d'ingéniosité, le cadre de l'explication qu'il a donnée, en 2,17aα, à l'évocation de «haïr la vie»: ce sont des expériences négatives extrêmes (רַע; cf. 2,17aβ) qui peuvent amener des humains à tenir des propos si désespérés sur la vie vue dans les limites terrestres («sous le soleil»: v.3bβ; cf. 2,17aβ).

Le **v.4aα** contient toutes les marques d'une conclusion que le Théologien-Rédacteur veut donner à sa reprise critique de la troisième démarche argumentative. Il l'introduit par la formule conclusive de וְרָאִיתִי אֲנִי («j'ai vu/considéré, moi») avec le même verbe רָאָה qui reviendra d'ailleurs plus tard dans sa conclusion finale (7,15). Le caractère de conclusion propre au v.4 est encore exprimé par la particule כֹּל («tout»; cf. de nouveau 7,15) qui tient à englober tous les aspects développés dans la partie qui précède. Les termes עָמָל («peine») et כִּשְׁרוֹן («habileté», «persévérance», «succès») confirment particu-

1 Le texte de Ps 112,4 en représente un exemple typique, qui utilise la formule חַנּוּן וְרַחוּם en rapport avec un homme juste (צַדִּיק). Parce que la même formule définit fréquemment un des attributs de Dieu, on a pourtant compris ce verset comme s'il parlait lui aussi de Dieu (cf. l'ajout יהוה/κύριος dans de nombreux manuscrits; BHS sous 4ª: Ms 𝔘 יהוה, 𝔊[R] + ὁ κύριος, 𝔊[A] (𝔎𝔈[p]) + κύριος ὁ θεός; 𝔖 *'l zdjq'*).

lièrement la fonction de conclusion inhérente à ce v.4, puisqu'ils renvoient au ch.2 (vv.17-23). Le Théologien-Rédacteur travaille en effet avec la même trame: il a déployé, au ch.2, le terme neutre de מַעֲשֶׂה («activité») sous ses deux aspects opposés (sous celui de עָמָל [2,18] en tant que מַעֲשֶׂה הָרָע [cf. 2,17], d'une part, et sous celui de כִּשְׁרוֹן [2,21], de l'autre), et il reprend maintenant dans sa conclusion du v.4 les mêmes termes pour faire valoir une fois encore la *diversité* dans l'estimation de l'activité humaine. Contrairement à la position totalement négative du Disciple, le Théologien-Rédacteur tient ainsi à souligner que מַעֲשֶׂה couvre *toute* l'étendue entre peine douloureuse et succès joyeux. C'est là le point de vue propre à notre Théologien-Rédacteur.

Ensuite pourtant, il est obligé de préparer la transition à la formule de conclusion stéréotypée qui ne parle que de la «vanité» et de la «poursuite du vent» (v.4b). Pour «expliquer» cette rechute dans une affirmation de négativité unilatérale, il évoque, au **v.4aβ**, la situation des rapports entre les hommes (אִישׁ מֵרֵעֵהוּ): si l'impression négative prédomine dans l'expérience de la réalité, c'est à la קִנְאָה («jalousie«) qu'il faut l'imputer, c'est-à-dire à la rivalité qui nuit à l'entente entre les humains. Par là, le Théologien-Rédacteur conclut en reprenant le thème de l'injustice (3,16) et celui de l'exploitation (4,1). Cette interprétation lui permet de garder l'affirmation de la «vanité» (v.4b): l'absurdité n'est pas inscrite dans l'ordre créationnel du monde, elle est due au comportement corrompu des humains.

Avec les **vv.5-6**, le Théologien-Rédacteur a encore ajouté des proverbes qui lui permettent d'illustrer les deux aspects opposés du travail[1]. Au **v.5** d'abord, l'attitude de celui qui ne prend pas le travail trop au sérieux et qui le néglige en «se croisant les bras» (חֹבֵק אֶת־יָדָיו), est condamnée comme étant celle qui caractérise un insensé (כְּסִיל), type opposé au sage (חָכָם). Ce terme כְּסִיל renvoie clairement à la littérature proverbiale et sapientiale, et les textes bibliques contiennent, en effet, des proverbes qui vont dans le même sens que ce v.5, et qui attestent même l'expression identique de חבק ידים: Prov 6,10; 24,33. Le comportement du paresseux est qualifié d'autodestructeur: «il mange sa (propre) chair» (cf. Es 9,19; 49,26). Au lieu de produire, par son travail, des moyens pour s'en nourrir, il vit de la «substance» de son existence. Même si un proverbe sous cette forme précise ne nous est pas transmis ailleurs, tout lecteur du v.5 l'avait certainement compris dans sa tendance proverbiale qui, au niveau formel, est aussi confirmée par la structure binaire[2].

---

[1] Cf. JEAN-JACQUES LAVOIE, *ScEs* 44 (1992), p.336: «deux proverbes complémentaires».

[2] Depuis longtemps les exégètes ont souligné cet aspect proverbial du v.5; cf., p.ex., FERDINAND HITZIG, *Der Prediger Salomo's* (1847), p.151: «... citirt der Vf. vielleicht ein Sprüchwort».

Le **v.6** se présente également sous une forme bien attestée parmi les proverbes: ...טוֹב ...מִן («mieux [est...] que ...»; cf. Prov 15,16.17; 16,8; 17,1). Les deux stiques sont régis par la répétition du mot מְלֹא («la pleine», «ce qui remplit»), combiné d'abord avec כַּף («creux de la main»)[1], ensuite avec חָפְנַיִם (duel: espace creux formé par les *deux* mains; TOB: «deux poignées»). Habituellement, «deux» vaut plus qu'une seule entité; mais la pointe de cette formulation en ...טוֹב ...מִן est d'inverser la préférence: ce qui ne remplit qu'une seule main, est mieux que ce qui en remplit deux. Ce renversement, exprimé déjà par le choix des éléments formels et stylistiques, s'accentue encore au niveau du contenu: car à l'opposition du verset précédent, le «repos» (נַחַת) est considéré comme préférable au «travail» (עָמָל).

Le Targoum affaiblit la finesse de la formulation en proposant la compréhension au sens de «poignée de nourriture» (חפניה מיכלא) et en ajoutant des aspects moraux: «Mieux vaut pour l'homme une pleine poignée de nourriture avec la conscience tranquille, sans rapine ni brigandage, que deux pleines poignées de nourriture avec rapine et brigandage...»[2]. Le texte hébreu est plus radical: il fait l'éloge du «repos» !

Peut-on reconnaître dans cette seconde formulation également la citation d'un proverbe ? Les exégètes s'expriment de manière très controversée sur cette question[3]. L'hypothèse de la citation se voit, en effet, confrontée au problème que les Proverbes ne plaident guère la cause du «repos»[4]. Ce fait pourtant ne signifie pas qu'il faut abandonner l'idée d'une citation: le v.6 ne reflète pas les maximes de la sagesse populaire et ordinaire (qui ont largement empreint les recueils réunis dans le livre des Proverbes), mais s'enracine dans le milieu spécifique des sages (des penseurs et des philosophes) qui jouissent du privilège d'être (largement ou totalement) libres du travail physique et qui en sont fiers (cf., p.ex., Sir 38,24 – 39,11). Pour réaliser ce qu'ils considèrent comme leur vocation, ils ont justement besoin de cette liberté de ne pas être obligés d'exercer de profession lucrative. C'est là la נַחַת; elle correspond à σχολή dans le texte du Siracide[5]. V.6 peut donc représenter la citation d'une maxime transmise et bien appréciée dans un milieu d'élite intellectuelle[6].

Que le texte le plus proche se trouve dans le livre tardif du Siracide n'est pas accidentel; de plus et à raison l'éloge du «repos» peut faire penser à la

---

1 La même combinaison est attestée en 1Rois 17,12.

2 CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste*, p.51; cf. ALEXANDER SPERBER, *Bible*, vol.IVa, p.155.

3 Pour la discussion de cette question cf. surtout IZAK J.J. SPANGENBERG, «Quotations in Ecclesiastes», dans: *Old Testament Essays* 4 (1991), pp.24-25.

4 IZAK J.J. SPANGENBERG (*ibid.*, pp.24-25) souligne avec raison: «The proverbs to which Whybray refers [...], do not deal with precisely the same theme. In none of theses sayings is rest contrasted with labour or diligence».

5 38,24 (*TOB*): «La sagesse du scribe s'acquiert à la faveur du loisir. Celui qui a peu d'affaires à mener deviendra sage»; 39,1 (*TOB*): «... qui consacre ses loisirs à...».

6 On retrouvera une situation comparable en 9,17: ce verset est marqué par l'opposition entre le כסיל et le חכם dont il est dit: «les paroles du sage sont entendues dans la נַחַת».

σχολή cultivée dans les écoles philosophiques du monde grec. Notre Théologien-Rédacteur est, en effet, un auteur tardif, mais il ne faut pas pour autant le rattacher trop rapidement à la pensée hellénistique ou celle du Siracide. Ce n'est pas son intention de faire l'éloge du loisir (σχολή), et il ne combat pas la position reflétée par la citation de la sagesse populaire (v.5). Son attitude à l'égard du travail est différente: elle est plus pondérée. La clé pour comprendre sa position est offerte par son texte sur le «temps» (3,1-8) qui, dans son v.5, utilise d'ailleurs le même verbe חבק («se croiser [les bras]»[1]): il y a un temps pour travailler, et il y a un temps pour s'abstenir du travail ! Avec cette idée, le Rédacteur peut être considéré comme parfaitement «orthodoxe» (ce qu'il souhaite !): Dieu lui-même n'a-t-il pas instauré le rythme de travail et de repos en «se reposant» (נוח) le septième jour après avoir travaillé durant six jours (Ex 20,11) ?[2]

La tension entre le contenu du v.5 et celui du v.6, qui a assez souvent intrigué les exégètes, ne se résout donc pas en y voyant se succéder la citation d'une position combattue (v.5) et l'affirmation de l'opinion propre à l'auteur du livre de Qohéleth (v.6)[3], mais plutôt dans la ligne de l'interprétation de 3,5: il faut savoir distinguer entre le moment qui demande du travail, et celui qui favorise le «repos». Il est pourtant évident que le Théologien-Rédacteur donne finalement la préférence au «repos», car il parle du travail en se servant des termes fortement négatifs: עָמָל («peine») et רְעוּת רוּחַ («poursuite du vent»). Reprenant ce dernier il renoue avec la formule de conclusion (v.4)[4] et termine ainsi ses commentaires sur la troisième démarche du Maître et l'interprétation par le «Disciple».

Au terme de mes considérations sur la relecture de la troisième démarche argumentative par le Théologien-Rédacteur, je constate que pour l'essentiel ses ajouts interprétatifs sont restés fidèles aux caractéristiques apparues au fil de ses interventions rédactionnelles dans les deux premières démarches. Je

---

[1] Pour la compréhension de cette expression en 3,5 cf., ci-dessus, p.198 (avec la note 1).

[2] Il est assez rare que la Bible hébraïque utilise des mots de la racine נוח comme termes opposés à la notion du travail (cf. HORST-DIETRICH PREUSS, art. נוּחַ *nūaḥ*, dans: *ThWAT* V [1986], coll.297-307, surtout col.300); on ne peut pas exclure la possibilité que le texte de Qohéleth fasse justement allusion à un de ces textes rares mais théologiquement importants.

[3] Cf., p.ex., IZAK J.J. SPANGENBERG, *OTEs* 4 (1991), pp.24-25.

[4] Au regard de la poétique, le v.6 est, certes, trop long. L'apparat critique de la BHS suggère donc l'élimination des deux derniers mots («frt dl»); cela reprend probablement une proposition faite par VINCENZ ZAPLETAL (*Kohelet* [1905], p.143: «Stichus zu lang») et adoptée aussi par KURT GALLING (*Prediger* [1940], p.64). Mais il faudrait d'abord prouver que le Théologien-Rédacteur tient vraiment aux règles de la poésie hébraïque ! Il me semble plus probable que les deux mots suspectés ont pour fonction de *citer* la formule de conclusion (v.4) pour bien indiquer le contexte dans lequel il faut lire le commentaire du Théologien-Rédacteur.

peux donc sans autre reprendre les quatre points formulés en conclusion après l'examen de la relecture de la première démarche: reprise fidèle des termes et des expressions; vue moins «totalisante» et plus nuancée; regard dialectique sur la vie avec un accent sur la dimension positive; ouverture à la dimension de Dieu[1]. Ils sont encore largement confirmés par les commentaires interprétatifs relevés dans le texte de cette troisième démarche. Je renonce à énumérer et répéter tous les éléments «justificatifs» à l'appui des quatre points mentionnés.

Je vais plutôt mettre en relief un aspect qui, même s'il n'est pas absent de l'interprétation rédactionnelle des deux premières démarches, est particulièrement accentué dans cette troisième: celui de la «dialectique» dans les expériences de la vie (cf. mon troisième point). Dans le poème sur le «temps» (3,1-8), développé sur le concept des oppositions qui marquent l'existence humaine, cette vision «dialectique» est présentée de manière brillante. La naissance est une expérience aussi réelle que son opposé, la mort; toute tendance constructive dans la vie est mise en question par des forces destructrices, etc. Ce concept de contradictions se manifeste aussi ailleurs, par exemple dans le double regard sur le מַעֲשֶׂה («œuvre») des humains qui peut être qualifié de עָמָל («peine») ou de כִּשְׁרוֹן («succès»), et sur les acquisitions et les richesses que l'on peut soit amasser sans cesse, soit dépenser dans une jouissance heureuse. Enfin, la séparation claire entre la justice et l'injustice qui, en principe, devraient former des opposés incompatibles, est trop souvent démentie par les faits de la réalité sociale.

L'expérience des antinomies n'est, certes, pas une nouveauté au temps du Théologien-Rédacteur. Elle est inhérente à toute vie humaine et se reflète également dans les paroles de Qohéleth le Sage. Là n'est pas encore la particularité de la pensée du Théologien-Rédacteur. Les oppositions en tant que telles n'ont rien de singulier. Mais l'originalité de son approche se manifeste dans le fait que, déjà du seul point de vue quantitatif, cette évocation des opposés domine largement dans son interprétation. S'y ajoute encore que les antagonismes revêtent aussi une «qualité» particulière dans son argumentation: il ne peut plus les répartir en deux domaines distincts (le bien comme ce qui *devrait être* partout, et le mal comme ce qui *ne devrait pas être*), pour lui, il n'y a qu'une seule réalité d'existence («sous le soleil» !) dans laquelle le conflit des antinomies reste *sans* réponse. Le parti de conserver les antagonismes et de maintenir les contradictoires structure décisivement l'interprétation «dialectique» du Théologien-Rédacteur. La vie est *à la fois* une expérience merveilleuse et détestable (à «haïr»); la mort est *à la fois* l'objet de l'éloge et de la malédiction; et ainsi de suite.

---

[1] Cf., ci-dessus, p.181.

Chez notre Théologien-Rédacteur, cette «dialectique» trouve son origine dans le refus d'accepter la version unilatérale et pessimiste de la «vanité» (l'interprétation du Disciple); il tient à revaloriser les remarques positives également transmises dans le livret originel (donc la conclusion finale du maître, Qohéleth le Sage). En tant qu'héritier fidèle, le Théologien-Rédacteur prend au sérieux les *deux* tendances qui, à titre égal, se présentent à lui comme des traditions exigeant, en tant que telles, respect et consentement de principe. Il ne se borne pourtant pas à accepter *nolens volens* ce qui est contradictoire (pour, par exemple, le voiler ensuite pudiquement), il en fait la pierre angulaire de sa construction argumentative.

Toute pensée dialectique, cependant, tend à aller plus loin qu'une simple description des opposés. «Thèse» et «antithèse» restent toujours valables; les affirmations sur la vie et la mort restent toutes deux irréfutables. Si l'on veut tout de même dépasser cette opposition, il faut envisager une catégorie supérieure (la «synthèse»). Le Théologien-Rédacteur ne procède pas autrement: avec une insistance particulière, il distingue entre le monde «sous le soleil» (marqué par les antagonismes) et le domaine «au-delà», le domaine de Dieu, entre le «temps» et l'«éternité», entre l'injustice de ce monde et le jugement de Dieu dans un monde à venir, etc. Toutes les contradictions de l'existence humaine sont ainsi mises sous le signe du provisoire: elles ne sont pas minimisées, mais relativisées, c'est-à-dire placées au regard d'une instance «supérieure», Dieu. Ce type de «relativisation» n'était absolument pas praticable pour le Disciple; cette perspective est la caractéristique typique de la position théologique du rédacteur.

Après avoir parcouru les commentaires qu'il a ajoutés aux trois démarches argumentatives, nous passons à l'interprétation donnée à la conclusion finale du livre.

La «conclusion»; du nouveau et du rédactionnel: Qoh 7,15 – 9,12

La «conclusion» reçue de la tradition était complètement dominée par l'idée de l'effet égalisateur de la mort: «Il n'y aura qu'une seule et même destinée – pour le juste (לַצַּדִּיק) et pour le criminel (לָרָשָׁע), pour le bon et pour le mauvais...» (9,2)[1]; ce point de vue qui envisage toute la vie dans une perspective de pessimisme et de futilité (הֶבֶל), provoque la protestation du Théologien-Rédacteur. Pour garantir une interprétation plus équilibrée, il ne se borne pas à quelques ajouts rédactionnels, mais il fait précéder la finale du livre par

[1] Cf., ci-dessus, pp.136 et 149.

toute une nouvelle partie conclusive dans laquelle il veut donner une autre clé d'interprétation pour les passages provocateurs reçus de la tradition.

Le nouveau début de la conclusion est clairement marqué; car du point de vue stylistique, il s'inspire de la formulation correspondante du texte primitif (8,9): אֶת־הַכֹּל רָאִיתִי (7,15) rappelle אֶת־כָּל־זֶה רָאִיתִי (8,9)[1]. On remarque pourtant que כָּל־זֶה («tout cela») est remplacé (en gardant le terme fondamental כֹּל !) par l'expression הַכֹּל («le tout»). Ce choix tient probablement à signaler le rapport avec la formulation «provocatrice» de 9,2 (cf. ci-dessus) qui atteste la même expression: avec cette reprise terminologique, le Théologien-Rédacteur indique les références de sa propre conclusion et interprétation[2]. Pour ses observations (ראה), il revendique le même aspect «total» que dans la tradition: il prétend à la fidélité et à l'équivalence.

Cette «totalisation» toutefois est strictement restreinte par la conscience des limites du «je»: בִּימֵי הֶבְלִי (litt.: «durant les jours de ma vanité»). Le choix de l'expression des «jours» (de la vie; cf. la conclusion de 8,15) souligne que toutes les observations et affirmations sont essentiellement marquées par l'insuffisance du *temps* trop limité d'une existence. De même, le terme-clé de הֶבֶל est repris; mais en le combinant avec le suffixe de la première personne, le Théologien-Rédacteur évite ici tout aspect universel[3] pour restreindre הֶבֶל à la vie humaine.

Après cette introduction générale[4] à sa conclusion (v.15a), le Théologien-Rédacteur évoque d'abord (v.15b) le problème crucial qui avait mené le Disciple à sa thèse pessimiste et résignée de 9,2: le comportement humain ne trouve pas toujours la rétribution attendue. Pour signaler sa reprise interprétative, il se sert du même couple de termes opposés qui ouvre l'énumération de 9,2: צַדִּיק et רָשָׁע. L'incertitude de la rétribution n'est pas contestable; le Théologien-Rédacteur doit admettre ce phénomène. Il exprime cet acquiescement par le יֵשׁ qui introduit une constatation: «il arrive (en effet)[5] qu'un צַדִּיק périsse malgré[6] son צֶדֶק; il arrive qu'un רָשָׁע perdure malgré sa רָעָה». Mais ici

---

1 Cf., ci-dessus, p.70.

2 Notons encore l'attestation de הַכֹּל dans la position-clé de la grande «inclusion» (1,2 et 12,8: הַכֹּל הָבֶל), mais n'oublions pas non plus que le Théologien-Rédacteur a aussi placé ce mot tout au début de l'introduction de son poème sur le «temps» (3,1).

3 Ce n'est pas toute la réalité (הַכֹּל) qui est הֶבֶל comme il est affirmé par l'«inclusion» (cf. la note précédente).

4 Une autre interprétation est à rejeter, qui ne veut rapporter le v.15a qu'au v.15b; on donne à הַכֹּל, par conséquent, un sens «dual»: «ces *deux* choses» (cf., p.ex., EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* [1912], p.374; FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Zeit und Zufall* [1993], p.229 avec la note 42 et p.440).

5 Cf. LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen gründet das Glück* (1994), p.169: «Es kommt vor, daß...».

6 On le reconnaît largement maintenant, il faut donner ici à la préposition ב un sens «adversatif»; cf., p.ex., DERMOT COX, «Sedaqa and Mispat: The Concept of Rightenousness in Later

n'est pas l'énonciation principale; ce n'est que la reprise et le point de départ d'une conclusion qui se voudra différente de celle de 9,2. Ainsi, la phrase du v.15b n'apporte qu'une sorte de préalable à un raisonnement qui ira plus loin; par là, la fonction du יֵשׁ introductif s'approche du יֵשׁ conditionnel (cf. 1,10): «s'il est (vraiment) ainsi...» ou «s'il est vrai que...»[1].

Pour marquer la conséquence, on pourrait continuer en français avec un «alors» que le texte hébreu n'atteste pas et dont il n'a pas non plus besoin[2]: le «vétitif» אַל־תְּהִי («ne sois pas...!», **v.16**) indique suffisamment qu'il en va maintenant d'un conseil sapiential. La forme est classique; le contenu («ne sois pas צַדִּיק !»), pourtant, provoque d'abord un choc chez tout sage traditionnel, mais la tension est vite neutralisée: הַרְבֵּה «pas *trop* !». L'accent porte ainsi sur la condamnation de tout excès, une orientation qui n'est pas étrangère à la pensée sapientiale[3]. S'il est remarquable de trouver cette restriction appliquée à un des termes clés définissant les principes de la sagesse (צַדִּיק)[4], il faut toutefois noter qu'avec ce procédé, l'interprète reste sur la ligne du maître, Qohéleth le Sage, qui a évoqué (en 1,18) les conséquences néfastes d'un «trop» dans la recherche du sens (חָכְמָה). Le Théologien-Rédacteur à son tour reprend ici cette idée (et la même racine חכם): «ne te montre pas sage/philosophe (hitp. חכם[5]) – à l'excès !».

Cet avertissement est suivi d'une proposition interrogative («pourquoi...?») qui a pour fonction de motiver encore le conseil d'éviter tout excès[6]: «afin que ... ne ... pas». Le danger envisagé est indiqué par une forme du verbe שׁמם qui est comprise assez diversement par les exégètes; il me semble probable qu'il faut l'interpréter (en fonction de sa position parallèle avec le «mourir» du v.17) au sens d'un comportement auto-destructif qui, ici, peut mettre l'accent sur une dimension mentale et psychique[7] («périr dans la déraison»).

Wisdom», dans: *SBFLA* 27 (1977), p.38; FRANCESCO PIOTTI, *BeO* 22 (1980), pp.243-251; ERNST JENNI, *Die Präposition Beth* (cf., ci-dessus, p.170 note 6), p.356 (§5311).

1 GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §159dd: «wenn es denn so ist».

2 *ibid.*: «... in abgekürzter Gestalt, wenn die fehlenden Satzglieder leicht aus dem Kontext zu ergänzen sind».

3 Cf., p.ex., ERNEST HORTON, JR., «Koheleth's Concept of Opposites as compared to samples of Greek Philosophy and Near and Far Eastern Wisdom Classics», dans: *Numen* 19 (1972), pp.1-21; cf. aussi, ci-dessus, p.50 note 1.

4 De manière analogue, ERIK HORNUNG interprète une tournure dans «L'installation du vizir»: «Il existe même un avertissement de ne pas outrepasser la *Maat* elle-même, c'est-à-dire de ne pas appliquer des principes de manière exagérée» (ERIK HORNUNG, «L'Égypte. La philosophie avant les Grecs», dans: *Les Études philosophiques* 2-3/1987, p.124).

5 «Selbst-Realisierung des Weise-Seins»: MAGNE SÆBØ, art. חכם *ḥkm* weise sein, dans: *THAT* I (1971), col.559.

6 GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §150e: «Fragesätze mit לָמָּה, die strenggenommen eine Versicherung enthalten und zur Begründung einer Bitte oder Abmahnung dienen sollen».

7 Cf., p.ex., IVO MEYER, art. שָׁמֵם *šāmam*, dans: *ThWAT* VIII (1995), col.246: «warum willst du dich (psychisch) kaputtmachen?»

Le **v.17** reprend le deuxième terme de l'énumération de 9,2 (רָשָׁע) et formule de manière parallèle au v.16: «Ne sois pas un רָשָׁע – pas trop !». Cette recommandation a suscité de nombreuses questions et de longues discussions: veut-elle légitimer une méchanceté, certes pas trop excessive, mais tout de même effective et nocive ?[1] Ou faut-il désamorcer la subversivité de ce conseil en lui trouvant un ton ironique ?[2] Il me semble que l'interprétation dépend essentiellement de la compréhension des termes de צַדִּיק et de רָשָׁע dans ce contexte. Franz Delitzsch a proposé une explication maintes fois reprise dans l'exégèse: lire ces versets comme le reflet d'une discussion au sujet de l'application littérale des prescriptions de la tora ou d'une pratique moins rigoureuse[3]. Cette explication a au moins l'avantage d'éviter l'invitation à un comportement immoral et méchant; ce conseil dirait seulement: «Ne sois pas un rigoriste intransigeant et grincheux !»[4]. Mais rien dans le contexte ne nous permet de confirmer que notre Théologien-Rédacteur soit en dispute avec les représentants d'une pratique rigoureuse de la tora; le dialogue reste strictement «intra-sapiential», cela veut dire qu'il poursuit la discussion des seules traditions de la sagesse[5].

Cette conception d'un dialogue «intra-sapiential» est supposée par la compréhension de 7,16-17 comme reprise anticipante et interprétative du couple de צַדִּיק et רָשָׁע de 9,2; mais ce sont aussi les deux termes maintenant ajoutés (חכם et סָכָל) qui renvoient très clairement et précisément au champ sémantique du domaine de la sagesse. La structure des deux phrases (v.16 et v.17) permettrait même d'y reconnaître une expression du genre «reprise et interprétation», comme si le Théologien-Rédacteur voulait dire: «Il faut lire le terme de צַדִּיק que je reprends de la tradition, comme apparenté à חכם et interpréter celui de רָשָׁע au sens de סָכָל !». Ces deux lectures interprétatives ne sont ni inadéquates ni forcées. Parce que les termes צַדִּיק et חכם, par exemple, se trouvent aussi ailleurs dans la littérature sapientiale, l'un parallèle à l'autre en s'interprétant mutuellement (Prov 9,9; 10,31; 11,30; 23,24; Ps 37,30; Os

---

1 Cf., p.ex., GEORGE AARON BARTON, *The Book of Ecclesiastes* (1908), p.144.

2 Cf., p.ex., ROGER NORMAN WHYBRAY, «Qoheleth the Immoralist? (Qoh 7:16-17)», dans: John G. Gammie et alii (éds), *Israelite Wisdom. Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien*, New York: Union Theological Seminary, 1978, p.197: «perhaps somewhat ironical».

3 *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.320 («Also muß רשע hier ein von der Strenge des Gesetzes sich entbindendes Handeln sein, welches wenn auch in den Augen der Uebergerechten doch an sich keine Sünde ist»); récemment encore repris par LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen gründet das Glück* (1994), pp.169sq. Cf. aussi NORBERT LOHFINK, *Kohelet* (1980), pp.54-55: «Halte dich nicht zu streng an das Gesetz».

4 DELITZSCH, *op. cit.*, pp.320s: «sei kein engherziger griesgrämiger Strengling (Rigorist)».

5 Le livre de Qohéleth (même au niveau du texte de notre Théologien-Rédacteur !) se distingue clairement de l'écrit du Siracide pour lequel la *Tora* contient l'authentique sagesse révélée à Israël.

14,10). Un homme est צַדִּיק s'il se comporte selon la norme qui, dans la pensée du Théologien-Rédacteur, est déterminée, en particulier, par les exigences de la חָכְמָה, donc par la recherche de ce qui donne un sens[1]. Il rappelle ce contexte spécifiquement sapiential pour la compréhension de צַדִּיק, tout en mettant en garde contre l'exagération d'une telle recherche de sens.

De même pour la reprise du terme opposé et négatif (רָשָׁע), le Théologien-Rédacteur souhaite le voir interprété dans le même contexte: pour lui, le רָשָׁע est celui qui, justement, ne respecte pas les «normes»[2] de la חָכְמָה. De son maître, le Rédacteur a pourtant appris que la recherche du sens (חָכְמָה) doit parfois être suspendue de sorte qu'un sage, et même lui, pouvait donner l'impression de s'approcher du comportement d'un רָשָׁע. D'autant plus doit-il condamner toute attitude qui perd la mesure (הַרְבֵּה) dans un tel comportement contraire aux normes traditionnelles de la sagesse. Aussi, sa mise en garde interprétative reste catégorique, renonçant à toute restriction par «pas trop» ou par «pas à l'excès»: «Ne sois pas [un] סָכָל !» (v.17aβ). Quand il s'agit de סכל («confusion» et «ignorance»[3]), aucun compromis ni tolérance ne sont plus permis. Le contexte d'une pensée typiquement sapientiale s'impose donc finalement de manière absolument évidente.

Après les deux «vétitifs» parallèles, le v.17 se termine (tout comme le v.16) en évoquant les conséquences d'un comportement qui ne correspond pas aux normes prescrites par la חָכְמָה: «Pourquoi mourir avant ton heure?». Il s'agit du même type de question qu'à la fin du verset précédent, mais notons l'introduction de la notion עֵת qui, combinée avec le suffixe (pronom possessif: «ton temps»), prend ici le sens de la «dernière heure», du moment fixé de la mort. Cela fait allusion à 9,12 et en donne préalablement un commentaire: l'homme ne peut, certes, pas connaître «son heure» (9,12), mais le pire serait de mourir suite à un comportement mauvais et faux, avant d'avoir pleinement goûté de la vie qui lui était destinée; il aurait alors manqué de vivre conformément à עֵת, tant à celui de la vie qu'à celui de la mort (cf. 3,1-8[4]).

Après la série de formulations négatives (vv.16-17), le mot טוֹב du **v.18** indique le passage à des orientations positives: «il est bon que...». Il ne serait pas adéquat d'y reconnaître un simple conseil; après les quatre «vétitifs» qui précèdent, la directive qui va suivre dans le v.18, doit être comprise comme une obligation de caractère impératif: «Tiens à ceci (תֶּאֱחֹז בָּזֶה) !» Du point de vue du contenu, pourtant, cette instruction est plutôt décevante, étant donné

1 Pour cette compréhension de חָכְמָה cf., ci-dessus, p.46 avec la note 3.
2 Cf., ci-dessus, p.130 avec la note 3.
3 Cf., ci-dessus, p.52 (avec la note 2). Cf. aussi ALEXANDER ACHILLES FISCHER, *Skepsis* (1997), p.98: «... wie ein Tor [...], der in seiner Unwissenheit viele Male böse handelt».
4 Le Théologien-Rédacteur donne à la problématique de עֵת une place centrale dans sa relecture de la tradition; cf., ci-dessus, pp.194-200.

qu'elle n'ajoute aucun élément nouveau, mais se borne à reprendre et à confirmer ce qui précède (זֶה): «Attache-toi (אחז) à ce qui vient d'être évoqué et tires-en la leçon !». Je n'exclus pas que l'emploi du verbe אחז se veut à son tour une reprise interprétative de 9,12 où ce même verbe est utilisé deux fois. La relecture correctrice proposée par le Théologien-Rédacteur consisterait alors dans l'invitation à ne pas se perdre dans une attitude de seule abstention (cf. le nif'al et le participe passif de אחז en 9,12 !), mais de prendre une part active (תֶּאֱחֹז) dans l'organisation de la vie. La deuxième phrase (v.18aβ) construite en parallélisme antithétique, souligne cette exhortation à une responsabilité participante: «Ne relâche pas ta main de cela (litt.: ne laisse pas de repos à ta main) !». Encore une fois, un זֶה ne renvoie qu'à ce qui précède, et souligne ainsi l'importance que le Théologien-Rédacteur donne aux exhortations selon la tradition sapientiale.

«Ceci, cela» (זֶה – זֶה) est considéré comme appartenant aux maximes incontestées de l'héritage sapiential; mais le Théologien-Rédacteur veut aller plus loin dans sa relecture, et dans la suite (v.18b) il mentionne un terme qui ajoute une nouvelle orientation aux notions de צַדִּיק et חכם: l'homme devrait être surtout un יְרֵא אֱלֹהִים (un «craignant Dieu»). L'exigence de la «crainte de Dieu» ainsi que le terme précis qui s'y rapporte (ירא) ne sont absolument pas étrangers à la tradition sapientiale[1]; Job, par exemple, est introduit comme un tel יְרֵא אֱלֹהִים (Job 1,1.8) – et «il n'a pas son pareil sur terre» (1,8). Cette thématique est reprise de l'ancien héritage sapiential et placée pourtant au sommet[2] des valeurs enseignées par la sagesse: le יְרֵא אֱלֹהִים devient le type idéal d'un חָכָם/צַדִּיק[3].

L'élément textuel qui suit, est expliqué par l'exégèse de manières très différentes. Il faut particulièrement mentionner une proposition, faite par Heinrich (Hirsch) Graetz (en 1871) et par Franz Delitzsch (en 1875), qui a trouvé un accueil assez favorable auprès des biblistes: les deux exégètes allemands lisent יֵצֵא selon l'usage de l'hébreu mishnaïque, c'est-à-dire comme abrégé de l'expression pleine יֵצֵא אֶת־יְדֵי חוֹבָתוֹ avec le

[1] Pour un survol facilement accessible de la question cf. FRANK MICHAELI, «La sagesse et la crainte de Dieu», dans: *Hokhma* 2 (1976), pp.35-44; une présentation plus nuancée se trouve dans la monographie de SIEGFRIED PLATH, *Furcht Gottes. Der Begriff* ירא *im Alten Testament* (AzTh II/2), Stuttgart: Calwer Verlag, 1963, pp.54ss; cf. JOACHIM BECKER, *Gottesfurcht im Alten Testament* (AnBib 25), Rome: Pontificio Instituto Biblico, 1965, surtout au ch.VIII (pp.210-261); TIMOTHY POLK, «The Wisdom of Irony: A Study of *Hebel* and its Relation to Joy and the Fear of God in Ecclesiastes», dans: *SBTh* 6 (1976), pp.3-17. Cf., ci-dessus, p.173.

[2] HANS WILHELM HERTZBERG, *Der Prediger* (1932), p.131 ([2]1963, p.141): «Pointe»; ROBERT GORDIS, *Koheleth* (1951, [3]1968), p.278: «point and climax of the proceeding»; cf. EGON PFEIFFER, «Die Gottesfurcht im Buche Kohelet», dans: Henning Graf Reventlow (éd.), *Gottes Wort und Gottes Land. Hans-Wilhelm Hertzberg zum 70.Geburtstag*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965, pp.144-145.

[3] Cf. TIMOTHY POLK, *op. cit.*, p.13 (mit HARTMUT GESE, «Die Krisis der Weisheit bei Koheleth» [1963], réimpr. dans: *Vom Sinai zum Zion*, München: Chr. Kaiser, 1974, p.178).

sens de «satisfaire à une obligation»[1]. On arrive ainsi à la traduction suivante: «celui qui craint Dieu accomplira tout ça»[2]. Pourtant, il n'est guère convaincant d'appliquer au livre de Qohéleth la pratique mishnaïque d'abréger certaines expressions.
Ce qui pose problème à la compréhension du v.18b est surtout l'étonnante combinaison du verbe יצא avec la *nota accusativi* את. On propose la traduction «échapper»[3]; mais en supposant ce sens, on devrait s'attendre à la préposition מִן («échapper *de*...»). La solution la plus adéquate me semble être celle proposée, en 1912, par Ludwig Levy qui, malheureusement, ne trouva guère d'écho dans la discussion exégétique. Il lit יצא + *nota accusativi* au sens de «surpasser, être supérieur»[4]; ou, pour garder un lien plus étroit avec la signification de base du verbe יצא («sortir»), avec l'accentuation de «laisser derrière soi» ou «distancer»[5].

Le יְרֵא אֱלֹהִים en tant que type idéal «distancera» (יצא) tous les autres (כֻּלָּם[6]); cela vaut évidemment à l'égard du סָכָל (v.17), mais aussi du צַדִּיק (v.16) si sa «justice» n'est pas couronnée par une profonde religiosité («crainte de Dieu»).

Cette interprétation du v.18b est confirmée par la phrase qui suit (**v.19**). Elle constitue, à certains égards, un élément parallèle[7], car elle aussi compare deux types de personnes. Maintenant c'est la supériorité du חָכָם qui est mise en relief: «La חָכְמָה (sagesse) rendra le sage plus puissant[8] que dix שַׁלִּיטִים qui

---

1 HEINRICH GRAETZ, *Kohélet* (1871), p.96; FRANZ DELITZSCH, *Koheleth* (1875), p.321.

2 Ainsi, p.ex., EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.377.

3 Cf., p.ex., KÖHLER-BAUMGARTNER, *HALAT* vol.I (1967), p.407: «entgehen».

4 LUDWIG LEVY, *Das Buch Qoheleth – Ein Beitrag zur Geschichte des Sadduzäismus*, Leipzig: J.C. Hinrichs, 1912, p.108: «er tritt (aus der Reihe) hervor» => «er übertrifft».

5 Cette explication conviendrait aussi parfaitement à une autre attestation de l'expression יצא + *nota accusativi*: en Gen 44,4 (יָצְאוּ אֶת־הָעִיר), l'aspect de la *distance* (רחק) est expressément évoqué.

6 Aucun commentateur (sauf erreur) ne considère cette possibilité de comprendre le suffixe de la 3e pluriel (ם-) comme se référant aux divers types d'hommes mentionnés aux vv.16-17; on l'interprète toujours au sens *neutre* comme reprenant les deux זֶה du v.18a et revêtant ainsi une signification «duale» (cf. aussi ci-dessus, p.215 note 4): «l'une et l'autre chose» (*TOB*); «both» (GEORGE AARON BARTON, *Ecclesiastes* [1908], pp.143-144); «beides» (FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Zeit und Zufall* [1993], p.231) etc. Il faut pourtant signaler que les deux autres occurrences de כֻּלָּם dans le livre de Qohéleth, elles aussi, se réfèrent clairement à des *personnes* (2,14 et 9,11). Je n'ai trouvé attesté cette interprétation que dans la monographie de JOACHIM BECKER sur la «Gottesfurcht» (cf., ci-dessus, p.219 note 1), p.253.

7 Remarque peut-être digne d'être notée: la tradition targoumique et midrashique atteste la copule ו devant הַחָכְמָה, ce qui lie le v.19 encore plus clairement au v.18b (ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa [1992], p.160; SARA JAPHET – ROBERT B. SALTERS, *The Commentary of R. Samuel Ben Meir* Rashbam *on Qoheleth* [1985], p.161).

8 Cf., p.ex., SIEGFRIED WAGNER, art. עזז *'zz*, dans: *ThWAT* VI (1989), col.3. Il n'y a aucune nécessité de corriger le texte massorétique. Même la leçon תעזר d'un fragment de Qumrân (4QQoh[a] [4Q109]; cf. JAMES MUILENBURG, «A Qoheleth Scroll from Qumran», dans: *BASOR* 135 [1954], pp.20-28; réimpr. dans: Thomas F. Best [éd.], *Hearing and Speaking the Word. Selections from the works of James Muilenburg*, Chico: Scholars Press, 1984, pp.375-383) ne constitue pas un argument suffisant; elle s'explique plutôt par une tendance qui tient à atténuer le sens «fort» du verset (on préfère «aider» à la place de «rendre fort») ou à éviter le sens péjoratif du verbe עזז (cf. Prov 7,13; 21,29; Es 33,19: «effronté», «arrogant»), s'il ne s'agit pas simplement d'une erreur de lecture (due au ל qui suit).

sont dans la ville». Les שַׁלִּיטִים sont ceux qui d'une manière ou d'une autre, exercent un pouvoir (roi, gouverneur, fonctionnaire royal, etc.). On peut se demander si le Théologien-Rédacteur avait en vue une autorité politique particulière; le chiffre «10»[1] ainsi que la mention expresse de la «ville» dans ce contexte font penser à l'institution des δέκα πρῶτοι qui gouvernaient une ville hellénistique[2]. Cela pourrait être une indication quant à l'époque du Théologien-Rédacteur et son milieu.

Plutôt que se référer à une situation historique et politique, l'intention essentielle du v.19 est de réhabiliter le prestige du «sage», tellement entamé par l'évocation de l'effet totalement égalisateur de la mort (9,2-3.11-12). Le Théologien-Rédacteur réaffirme la promesse liée à une existence de «sage», pourtant il ne s'agit pas là d'un simple retour à une phase antérieure et naïve de la pensée sapientiale. L'affirmation élogieuse de la supériorité du חָכָם est soumise à deux réserves: a) sa «sagesse» doit être dominée par la «crainte de Dieu» (v.18b); b) on ne peut parler de réalisation que pour un avenir (en hébreu: les formes de «l'imparfait» aux vv.18b et 19).

Confronté (1) à la transcendance de Dieu et (2) à l'impénétrable temps futur, l'homme devient profondément conscient de ses limites. Le **v.20** en parle en commençant de manière accentuée par כִּי אָדָם que l'on rendrait le mieux par: «vraiment, en tant qu'homme... (c'est-à-dire: aussi longtemps que dure son existence...)». Cette introduction annonce une déclaration fondamentale sur l'homme (sous-entendu: dans sa différence profonde d'avec Dieu); celle-ci débute par la négation אֵין (qui souligne encore la déficience caractéristique de l'existence humaine): «il n'y a pas un צַדִּיק sur terre[3]». Cette idée n'est pas nouvelle; à plusieurs reprises, elle est attestée dans les textes bibliques[4]. Mais justement, ce n'est pas l'intention du Théologien-Rédacteur d'être original et novateur dans ses relectures, il souhaite marquer avant tout sa fidélité à la tradition; la reprise d'idées courantes ne peut que souligner cette volonté. On peut en effet constater dans les textes bibliques que צַדִּיק s'employait de plus

---

1 FELIX PERLES (*Analekten zur Textkritik des Alten Testaments*, München: Th. Ackermann, 1895, p.42) suppose pour le texte original une coupure différente des mots (מעשר השליטים) et propose donc de lire le terme עֹשֶׁר: «Reichtum der Machthaber». Cette proposition est tout à fait intéressante en ceci qu'elle compare la «sagesse» à la «richesse» (et non pas à des personnes), mais cette correction ne s'impose pas, étant donné que le texte canonique donne un sens clair et qu'aucune des anciennes traductions n'y avaient vu un problème.

2 L'exégèse juive comprend «10» plutôt comme un chiffre rond qui dans ce contexte, aurait le sens de «beaucoup» (cf., p.ex., SARA JAPHET – ROBERT B. SALTERS, *The Commentary of R. Samuel Ben Meir* Rashbam *on Qoheleth* [1985], pp.160-161); mais cela n'explique pas encore l'ajout exprès אֲשֶׁר הָיוּ בָּעִיר.

3 La traduction «pays» (cf. FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Zeit und Zufall* [1993], p.440) n'est pas adéquate; אֶרֶץ doit renforcer l'aspect de la distance énorme entre Dieu et une existence «terrestre» (cf. aussi les références bibliques mentionnées dans la note suivante).

4 Ps 143,2 (צדק); Job 4,17 (צדק); 15,14 (צדק); etc.

en plus fréquemment pour Dieu (au détriment de son utilisation pour l'homme). La formulation du v.20 fait partie des textes qui marquent l'aboutissement de cette tendance: sur terre (c'est-à-dire dans le monde des humains) personne ne peut revendiquer le titre de צַדִּיק. Car même si un homme s'attribuait la vertu d'avoir fait le bien (יַעֲשֶׂה־טּוֹב; cf. 3,12; Ps 14,3), il ne pourrait jamais prétendre ne pas avoir commis de péché (וְלֹא יֶחֱטָא[1]).

L'introduction גַּם («aussi») du verset suivant (**v.21**) signale que le Théologien-Rédacteur va faire un pas de plus. En effet, tandis que le v.20 évoque les manquements en *actes* (עשׂה) et dans leur dimension *religieuse* (חטא), le début du v.21 mentionne tout de suite le second aspect: «de même encore, en ce qui concerne toutes les *paroles* (כָל־הַדְּבָרִים[2])...». Le Théologien-Rédacteur pense maintenant aux paroles prononcées entre les *humains* (עַבְדְּךָ), et constate qu'elles aussi confirment la thèse du v.20a: à en juger sur ce que l'on entend dire l'un de l'autre, personne sur terre ne peut revendiquer le qualificatif de צַדִּיק ! Pour tout ce que l'on raconte, la sagesse traditionnelle a recommandé de ne pas faire attention à ce qui concerne soi-même[3], surtout s'il s'agit d'un domestique (עֶבֶד) qui répand un bavardage médisant. Le Théologien-Rédacteur ne veut en rien contredire de tels conseils sapientiaux; tout au contraire, on pourrait supposer que, sous la forme d'une citation libre, il reprend, au v.21, une sentence traditionnelle, ce qui correspondait bien à sa façon caractéristique de travailler. Ce conseil de ne pas prêter attention aux bavardages, peut conduire à une certaine immunisation et, en fin de compte, à une

---

1 Du point de vue étymologique, חטא ne comprend pas nécessairement une dimension religieuse («pécher»), mais peut désigner aussi toute autre «faute» (cf., p.ex., FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Zeit und Zufall* [1993], p.440: «sich verfehlen»); ici pourtant, l'accent porte sur le rapport de «l'homme» avec Dieu et ainsi la compréhension au sens de «pécher» s'impose (cf. 1Rois 8,46 [כִּי אֵין אָדָם אֲשֶׁר לֹא־יֶחֱטָא], mais aussi ci-dessus, p.194 avec la note 2).

2 Pour que ce terme de דְּבָרִים ne soit pas compris ici au sens de «choses», mais bien de «paroles» (cf. la discussion en rapport avec 1,8; ci-dessus, p.154 avec les notes 2-4), une proposition relative est ajoutée: «... que l'on dit» (litt.: «ils disent»; la 3e pl. exprime le sujet impersonnel [GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §144f]). Quelques-unes des anciennes traductions préfèrent lire un sujet concret (ἀσεβεῖς, רשׁיעא), mais une telle qualification détruit le caractère d'une validité générale qui, justement, marque le contexte (v.20: «homme»).

3 Cf., p.ex., Prov 10,18b; 12,18a; 16,28b; Sir 28,13sq.; peut-être aussi Aménémopé XI,8-9 (texte dont la traduction et la compréhension ne sont pas évidentes; cf. MIRIAM LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature, vol.II: The New Kingdom*, Berkeley – Los Angeles – London 1974, p.153; ELISABETH LAFFONT, *Les livres de sagesse des pharaons*, Paris: Gallimard, 1979, p.115; cf. encore Hésiode, *Erga* (texte établi et traduit par Paul Mazon, Paris: Les Belles Lettres, 1928, 3e éd., 1986, 719-721 («Le plus grand trésor chez les hommes, c'est une langue économe, et le don le plus précieux celle qui garde la mesure. Si tu dis du mal d'autrui, sans doute tu entendras pis de toi»); 760-764 («Fais ainsi, et cherche à éviter la dangereuse réputation que vous font les hommes. Une mauvaise réputation est chose légère, qu'on soulève fort aisément; mais elle est ensuite pénible à porter et difficile à déposer. Nulle réputation ne meurt tout entière, quand nombreux sont ceux qui l'ont proclamée. La réputation est une déesse, elle aussi»).

«auto-justification», c'est-à-dire: une tendance de se considérer soi-même comme un צַדִּיק.

Tout penchant de cet ordre, cependant, reçoit finalement (**v.22**) un coup décisif. Le Théologien-Rédacteur ne se contente pas d'ajouter que chacun a certainement fait ce qu'il est prêt à reprocher à son «esclave» malintentionné («toi-même, tu as, toi aussi, maudit les autres»), mais après le domaine des actes (v.20) et celui des paroles (v.21), il passe à un troisième (introduit également par un גַּם), et pour celui-ci il sera absolument impossible de revendiquer encore le titre de צַדִּיק: le domaine des *pensées* (לֵב) dans lesquelles, à de nombreuses reprises (פְּעָמִים רַבּוֹת), on a fait du mal (יָרַע) aux autres.

Le texte massorétique lit ידע au lieu de ירע et demande ainsi la traduction «ton cœur sait». L'autre leçon («ton cœur fait du mal»), cependant, est unanimement attestée par la Septante ainsi que par Aquila, Symmaque et d'autres traductions (les versions syro-hexaplaire, copte sahidique, et arabe)[1] – et (sauf erreur) unanimement rejetée par les exégètes[2]. Il faut noter que les manuscrits de la Septante (ainsi que les versions syro-hexaplaire et copte) présentent, au surplus, une *double* traduction du début du verset: [1] ὅτι πλειστάκις πονηρεύσεταί σε [2] καὶ καθόδους πολλὰς κακώσει καρδία σου. Cela indique très clairement l'incertitude que les traducteurs ont ressentie au sujet de la compréhension de cet élément textuel, mais soulignons que pour eux, l'alternative ne se posait pas entre ידע ou ירע; les deux traductions ne supposent qu'une forme ירע et en donnent deux interprétations un peu différentes. D'après la première [1], le «tu» est l'objet direct (σε), et le sujet de la phrase ne peut être que le עֶבֶד/δοῦλος du verset précédent: «très souvent, il te malmènera». Cette traduction n'est pas satisfaisante, car elle ne rend pas compte du mot לִבְּךָ. C'est pourtant le cas dans l'autre traduction [2] qui fait de καρδία le sujet de la phrase[3]: «ton cœur malmènera...».
À première vue, un tel propos au sujet du «cœur» semble étrange (et on peut justement y chercher la raison qui a provoqué les diverses «améliorations» du texte). Il est toutefois à signaler que «cœur» (ללב) combiné avec le qal du verbe רעע (יֵרַע) est bien attesté (Dtn 15,10; 1Sam 1,8): «le cœur est mal» au sens de «avoir le cœur triste». Il devient évident qu'à la place d'un qal, il faut ici attendre un hif'il: «faire du mal, attrister, agir mal». Une expression «le cœur fait du mal» (רעע hif.) n'est pas attestée ailleurs, mais ce n'est pas une raison suffisante pour la considérer comme dépourvue de tout sens[4]: a) un cœur «plein du mal» (מָלֵא רַע, 9,3) peut aussi causer/créer (hif.: יָרֵעַ/יָרַע[5]) beaucoup de mal; b) selon la pensée hébraïque, le hif'il de רעע n'exige pas un objet direct (cf., p.ex., Prov 4,16; 24,8), mais le v.22a peut constituer une phrase indépendante et complète: «d'innombrables fois, tu as causé/commis du mal dans tes pensées»; c) l'élément פְּעָמִים רַבּוֹת trouve ainsi son mot de référence, ce qui n'est pas le cas si l'on suppose la

---

1 Cf. l'énumération chez AARRE LAUHA, *Kohelet* (1978), p.131; pour les questions de la critique textuelle cf. surtout SEBASTIAN EURINGER, *Der Masorahtext des Koheleth kritisch untersucht* (1890), p.87.

2 GEORGE AARON BARTON (*Ecclesiastes* [1908], p.146) peut même formuler: «...which is evidently a blunder, for it makes no sense».

3 Ainsi dans le Codex Vaticanus de la Septante et dans la version copte (EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* [1912], p.381). Les autres témoins de la tradition grecque lisent καρδίαν; le sujet ne peut alors être que עֶבֶד/δοῦλος comme c'est aussi le cas dans l'autre traduction [1].

4 Cf., ci-dessus, note 2.

5 Selon l'app. critique de la BHS, un manuscrit hébreu lit cette forme précise יָרֵעַ.

leçon avec ירע[1], car il n'est guère probable que le «cœur» doive «savoir» (ידע) quelque chose «de nombreuses fois».
Pour conclure, on peut retenir que l'expression «לֵב + רעע hif.» est singulière, mais pas difficile ni impossible. La leçon massorétique (avec ידע) représente plutôt la *lectio facilior*, et il n'est pas exclu que le texte de 1Rois 2,44 avec sa surcharge en formes de ידע et de «ירע» (רעה) donne un autre exemple d'une «facilitation» du texte de sorte qu'il faut supposer, là aussi, plutôt une forme primitive יָרַע לְבָבְךָ.

Dans le livre de Qohéleth, le lecteur est confronté d'autres fois à cette radicalisation qui n'en reste pas au niveau des actes et des paroles, mais qui intègre même le domaine des *pensées*. On rencontre cette interprétation radicalisante également en 5,1 qui mentionne d'abord (d'une manière tout à fait traditionnelle) les paroles (= prières) prononcées par la «bouche» (פִּיךָ) pour ajouter tout de suite le «cœur» (וְלִבְּךָ)[2]. La même radicalisation est d'ailleurs attestée dans la prédication de Jésus qui dénonce l'adultère commis «dans le cœur» (ἐν τῇ καρδίᾳ, Mt 5,28), ou le «meurtre», même s'il ne s'exprime que dans la «colère» contre le frère (ὀργιζόμενος, Mt 5,22) etc. (Mc 7,21s.). Dans le concept du Théologien-Rédacteur, cette radicalisation sert à désamorcer d'avance l'aspect provocateur de 9,2-3: ce n'est pas seulement la mort qui efface la distinction entre le צַדִּיק et le רָשָׁע, mais la condition humaine en tant que telle (אָדָם) rend toute revendication du qualificatif de צַדִּיק profondément douteuse. Il préfère un autre idéal pour l'existence humaine: le «craignant Dieu», c'est-à-dire une attitude toujours consciente de la différence fondamentale entre le Dieu צַדִּיק et l'homme pécheur (חטא, רעע). Tout ce premier paragraphe (vv.15-22) de la nouvelle conclusion a pour fonction de relativiser l'idéal d'être צַדִּיק (terme clé qui ouvre, au v.15b, cette première démarche de reprise et d'interprétation).

Un second paragraphe (à partir du **v.23**) évoque dès la première ligne un autre thème central, celui de la «sagesse» (חָכְמָה), mais il n'est pas difficile de présager que pour l'idéal du חָכָם comme pour celui du צַדִּיק, le Théologien-Rédacteur émettra des réserves pour relativiser toute attente exagérée.

Au niveau stylistique et linguistique, le début de ce nouveau paragraphe est marqué par l'expression כָּל־זֹה qui rappelle l'introduction אֶת־כָּל־זֶה de 8,9 et 9,1; pourtant, on ne notera pas seulement l'absence de la *nota accusativi* (אֵת), mais surtout l'utilisation de la forme זֹה (au lieu de זֶה) que l'on rencontre aussi ailleurs dans les textes du Théologien-Rédacteur[3]. Cette tournure כָּל־זֹה se réfère aux considérations du paragraphe précédent (vv.15-22)[4] pour annoncer qu'elles seront reprises sous un autre angle.

---

1 Cf. FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.324.
2 Cf., ci-dessous, pp.345-346.
3 2,2 (cf., ci-dessus, p.175); 2,24 (cf., ci-dessus, p.191); 5,15 (cf., ci-dessous, p.302 avec la note 6); 5,18 (cf., ci-dessous, p.374); 9,13 (cf., ci-dessous, p.404 avec la note 2).
4 Cf., p.ex., EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.382 («זה désigne naturellement ce qui précède») et ROLAND MURPHY, *Ecclesiaste* (1992), p.31. Le Targoum le précise d'une manière explicite: כל דאמרית (ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa [1992], p.160); cf. aussi la note suivante.

Le verbe נסה («essayer», «mettre à l'épreuve») peut être compris ici comme le prélude à des remarques très réservées; car il faut probablement le lire ici au regard de sa seule autre attestation (en 2,1) où «l'expérimentation» avec la «joie» (שִׂמְחָה) a conduit à un résultat négatif. Le Théologien-Rédacteur dit maintenant en 7,23 avoir soumis aussi la «sagesse» à un tel test rigoureux[1]. Il raconte ses tentatives de devenir vraiment «sage» («j'ai dit: "Je veux être sage !"»)[2], mais celles-ci n'ont abouti qu'à l'échec: «Elle (= la חָכְמָה) – lointaine de moi». La recherche de la sagesse ne démontre que la distance insurmontable. Cette idée de «la (-ה !) sagesse lointaine» rappelle les descriptions plus détaillées de Job 28,1-22 et Bar 3,14-31 (cf. Prov 30,2ss; Sir 24,28-29) et fait penser au concept d'une sagesse «personnifiée» («hypostase» divine)[3].

Le passage de la forme féminine רְחוֹקָה à la forme masculine רָחוֹק (au début du **v.24**) est étrange et a suscité d'interminables discussions parmi les exégètes[4]; mais cette forme masculine est indubitable, car le v.24 entier est régi par le masculin. Quel est le sujet grammatical au masculin qu'il faut supposer ? Les textes de Job 28 et Bar 3 que je viens de mentionner, attestent une transition comparable: après avoir parlé du lointain de la sagesse [ou «Sagesse»] et de son inaccessibilité, ils continuent en parlant de *Dieu* (Job 28,23ss; Bar 3,32ss). J'ose présumer la même chose pour le texte primitif du livre de Qohéleth.

De prime abord, il faut reconnaître que «Dieu» en tant que sujet grammatical dans ce v.24 n'a laissé aucune trace évidente, ni dans les manuscrits hébreux ni dans les traductions anciennes. On comprend bien, sur la base de l'attestation textuelle, que cette proposition n'ait jamais été avancée par aucun exégète. Je me risque néanmoins à cette hypothèse, laissant à d'autres le soin de juger de sa plausibilité.
1) Je suppose que dans sa forme primitive, le v.24 était constitué d'un parallélisme plus net: רָחוֹק רָחוֹק הוּא וְעָמֹק עָמֹק. La copule ו avait pour fonction d'accentuer le lien entre les deux éléments qui, de plus, étaient marqués par une vocalisation identique (a-o) et par la même consonne finale (ק). 2) Même si Dieu n'était pas expressément nommé dans

---

[1] Dans la partie finale («conclusion») du livre, le plus logique est de comprendre נִסִּיתִי au sens d'un «parfait» («j'ai essayé»; cf. ἐπείρασα [LXX], temptaui [Jérôme] etc.). FRANZ JOSEF BACKHAUS (*Zeit und Zufall* [1993], p.235), en revanche, accentue plutôt l'aspect *introductif* («ein *gedankliches Experiment* [wird] eingeleitet»), mais il néglige la différence considérable entre la forme verbale de 2,1 et celle de 7,23 (en 2,1, l'aspect introductif est clairement exprimé par le «cohortatif»).

[2] La structure du v.23b (אָמַרְתִּי + verbe au cohortatif) rappelle celle de 2,1 (cf. la note précédente !), ce qui est probablement voulu par le Théologien-Rédacteur. Mais il faut bien distinguer entre le v.23a (introduction résumant une étape antérieure) et le v.23b (se situant au niveau même de cette étape antérieure) qui ne sont liés l'un à l'autre ni par la copule ו ni par un autre élément syntaxique.

[3] Depuis longtemps, les exégètes ont constaté le rapprochement de ces textes tardifs; cf., p.ex., AUGUST KNOBEL, *Koheleth* (1836), pp.256-257, et récemment FRANZ JOSEF BACKHAUS, *op. cit.*, p.236 note 61.

[4] Cf., p.ex., AUGUST KNOBEL, *op. cit.*, p.257 (qui mentionne déjà de nombreux intervenants dans la discussion antérieure).

ce texte, tout lecteur instruit pouvait l'interpréter en ce sens; car d'une part, le passage de la mention de la «Sagesse» à celle de Dieu lui-même n'était pas étranger à la littérature sapientiale tardive (cf. ci-dessus), et de l'autre, le pronom personnel הוא recevait de plus en plus fréquemment la fonction de substitut du nom divin[1]. 3) Utiliser l'adjectif רָחוֹק pour Dieu n'a rien d'offensant (cf. Ps 10,1; 119,155; Prov 15,29), et l'autre adjectif עָמֹק ne contient pas non plus nécessairement un sens péjoratif, mais se traduit par «insondable»/«impénétrable» (Dn 2,22; cf. Ps 92,6)[2]. 4) Ultérieurement, un scribe a jugé nécessaire de préciser la compréhension de הוא en ajoutant שיהוה (= «ce הוא, c'est [-שֶׁ explicatif] Yahvé !»)[3]. Mais lors de la transmission de ce texte glosé, un copiste n'a probablement plus reconnu cette forme שיהוה comme contenant le nom divin (ou ne l'a plus *voulu*?; en effet, le nom «Yahvé» n'apparaît nulle part ailleurs dans le livre de Qohéleth !). Pour donner une compréhension différente à cette forme שיהוה, le copiste reprend littéralement le texte de 1,9 (מַה־שֶּׁהָיָה). La glose a probablement causé la suppression du deuxième רָחוֹק considéré comme une répétition inutile après רְחוֹקָה qui précède. 5) Le copiste a ainsi favorisé une lecture qui, à en juger superficiellement, est soutenue par un autre texte du livre; mais du point de vue contextuel on ne voit pas quelle logique permettrait de passer de la «Sagesse» au thème du «passé» (מַה־שֶּׁהָיָה: «ce qui a été»), comme l'a déjà remarqué August Knobel[4].

Il est vrai que l'idée d'un Dieu «lointain» ne correspond pas à la religiosité traditionnelle (qui s'exprime, par exemple, dans la plupart des psaumes), mais un autre texte du livre de Qohéleth parle également de la distance absolue entre Dieu et les hommes, et ceci dans une formule lapidaire: «Dieu est dans le ciel, et toi sur la terre» (5,1). Avant ce théologien d'autres ont déjà fait l'expérience d'être totalement séparés de Dieu, la plupart d'entre eux pourtant ont considéré une pareille situation comme passagère et n'ont cessé d'espérer en une nouvelle proximité de Dieu[5]. Cette pensée n'est pas à la portée de notre Théologien-Rédacteur; il se tait sur cette espérance. Sur un seul point, cependant, il se prononce de manière ferme: l'homme n'a aucune possibilité de «trouver» Dieu[6]. Le résultat est négatif: Dieu ainsi que *la* «Sagesse» absolue et divine resteront essentiellement inaccessibles.

Le premier mot du verset suivant **(v.25)** confirme cette désillusion quant aux possibilités de l'homme: סבב décrit le mouvement de «tourner» pour retourner[7], il traduit ici la décision de renoncer catégoriquement et définitive-

---

1 Cf. HEINZ-JOSEF FABRY – HELMER RINGGREN, art. הוא *hû'*, dans: *ThWAT* II (1977), coll.367s.

2 OSWALD LORETZ considère ce texte en parallélisme comme le «Zitat eines Sprichwortes»: «Der Spruch könnte auf die mesopotamische Anschauung, daß der Gott des Wissens in der Tiefe wohnt, anspielen» («Frau», dans: *UF* 23 [1991], p.252 avec la note 22; cf. «Poetry and Prose in the Book of Qohelet» [1993], p.182 avec la note 58).

3 Cette forme שיהוה est attestée au Ps 144,15 (où elle remplit pourtant la fonction relative, au propre sens du terme).

4 «Allein wie käme doch Koheleth hier auf einmal auf die Erforschung der Vergangenheit?» (AUGUST KNOBEL, *Koheleth* [1836], p.257).

5 Cf., p.ex., la citation de la piété populaire et la critique prophétique qui la concerne: Os 6,3.

6 La question avec מִי (v.24b) est rhétorique (cf., p.ex., 2,19.25) et contient déjà la réponse: «Il n'y aucun doute que Dieu n'est pas à 'trouver'!».

7 Cf., ci-dessus, p.84 (avec la note 2).

ment à toute recherche de la «Sagesse» divine pour regagner le monde des humains et rien que celui-ci[1].

Le texte hébreu du début du verset n'est guère en ordre et a suscité de nombreuses propositions d'amélioration (cf., par exemple, l'apparat critique de la BHS sous 25^{a-a} et 25^{b}); c'est en particulier la combinaison אֲנִי וְלִבִּי qui pose problème. Elle est bien attestée par les manuscrits (TM, LXX; cf. Jérôme), et par conséquent, certains commentateurs préfèrent la garder comme telle[2]. D'autres penchent pour une autre leçon (בְּלִבִּי) qui se trouve dans plus de 70 manuscrits hébraïques[3]; mais la préposition ב après le verbe סבב ne satisfait pas non plus entièrement. Il faut rappeler qu'en 2,20, les deux mots לִבִּי et סַבּוֹתִי figurent dans un texte hébreu portant lui aussi les indices d'une altération[4]. Je suis d'avis qu'il ne suffit pas de proposer des corrections de texte (ou d'y renoncer), mais qu'il faut chercher les *raisons* de ces problèmes textuels. Elles me semblent essentiellement liées au fait que le verbe סבב a *deux* significations: 1) «tourner» au sens de «retourner», et 2) «tourner» au sens d'un mouvement circulaire («tourner en rond», «tournoyer»)[5]. Le texte du v.25 (comme celui de 2,20) fut constitué dans l'idée de la première signification (cf. ci-dessus); je reconstruis donc comme texte primitif:

סַבּוֹתִי [אֲנִי] אֶת־לִבִּי: j'ai [re]tourné mon cœur (= ma réflexion)

La compréhension de cette expression s'est pourtant perdue au cours de l'histoire quand la deuxième signification s'imposa de plus en plus fortement au détriment de la première (cf. la modification en 1,6 !). Il est symptomatique que la LXX n'utilise, en règle générale, que des mots de la racine κυκλ- pour rendre סבב (ainsi également au v.25: ἐκύκλωσα). En partant de cette signification, il devint incompréhensible ou même inacceptable de considérer le «cœur» comme objet direct d'un mouvement circulaire exécuté par le «je» qui parle. Les copistes ont alors choisi trois façons différentes pour «améliorer» le texte qui leur semblait incorrect: a) pour diminuer l'aspect d'«objet» pour לִבִּי, certains ont remplacé la *nota accusativi* (את) par la préposition ב («*dans* mon cœur»); b) d'autres ont encore plus clairement éliminé le statut d'«objet» en mettant לִבִּי au même niveau que le אֲנִי; la conjonction וְ qu'ils ont choisie, a ainsi pour fonction d'introduire une sorte d'explication: «je me suis retourné, plus précisément mon cœur»[6]; c) mentionnons encore la solution qui se présente en 2,20 (texte massorétique): là, les copistes ont inséré entre סבב et אֶת־לִבִּי un autre verbe (יאשׁ), ce qui réduit la fonction de סבב au statut d'un «verbe auxiliaire» au sens de «j'ai recommencé à...».
Malgré ces «améliorations» du texte, le sens primitif de l'expression fut redécouvert avec précision par un exégète juif, Rabbi Samuel ben Meïr (Rashbam), qui, dans son commentaire, fait de לִבִּי l'*objet direct* du verbe סבב en écrivant: את לבי ... סבותי[7] (ce qui correspond parfaitement à la forme textuelle que j'ai reconstruite, mis à part l'inversion des éléments syntaxiques que Rashbam a préférée pour mieux accentuer le sens qu'il voulait retenir dans sa propre interprétation).

---

1 Rashbam a bien saisi la différence thématique entre le v.24 et le v.25: d'après lui, v.24 traite de la חכמה יתירה («superior wisdom»; SARA JAPHET – ROBERT B. SALTERS, *The Commentary of R. Samuel Ben Meir on Qoheleth*, [1985], p.162), tandis que le v.25 ne concerne que les aspects de «ce monde» (trois fois עולם dans son commentaire du v.25; *ibid.*, pp.163 et 165).

2 Cf., p.ex., JEAN-JACQUES LAVOIE, *Qohélet* (1992), p.124 (avec la note 2).

3 72 manuscrits selon AUGUST KNOBEL, *Koheleth* (1836), p.260.

4 Cf., ci-dessus, pp.57-58.

5 Cf., ci-dessus, p.85.

6 Cf., p.ex., NORBERT LOHFINK, *Kohelet* (1980), p.57: «So habe ich, genauer: mein Verstand, mich umgestellt».

7 SARA JAPHET – ROBERT B. SALTERS, *op. cit.*, p.163.

Le «retour» aux questions banalement terrestres est encore signalé par deux indices qui se trouvent au v.25: d'une part, contrairement au v.23, חָכְמָה ne porte plus l'article (au sens de «*la* Sagesse divine»), et de l'autre, la notion חָכְמָה n'est plus utilisée dans une position exclusive et absolue, mais désormais accompagnée et expliquée par une deuxième notion (חֶשְׁבּוֹן; «réflexion» [Jérôme: «ratio»]). À ce niveau strictement anthropologique, חָכְמָה ne peut être dans le meilleur des cas qu'une «rationalité» qui se conforme à la «raison». Dans ce domaine pourtant, la «pensée» (לֵב) peut largement s'exercer de diverses manières: ידע («connaître»; cf. לָדַעַת en 1,17), תור («explorer»; cf. לָתוּר en 1,13) et בקש («rechercher»; cf. לְבַקֵּשׁ en 3,6[1]).

On ne peut parler de cette «sagesse» humaine sans évoquer tout de suite aussi ses déviations: le Théologien-Rédacteur reprend d'abord les deux notions רשע et כסל du v.17 (donc le manque de «sagesse» qui se manifeste dans un comportement ne respectant aucune «norme» [רֶשַׁע], ou dans une «sottise» totale [כֶּסֶל][2]), ensuite il ajoute avec סִכְלוּת הוֹלֵלוֹת («déraison [et] folie») un deuxième couple qui n'est pas non plus très original (cf. 1,17 et 2,12). Pour introduire son paragraphe sur la «sagesse» dans le monde humain (v.25), on peut dire que le Théologien-Rédacteur s'est servi de formules et d'expressions bien stéréotypées.

En passant au **v.26** nous abordons un texte qui a suscité de très vives controverses dans lesquelles observations exégétiques et opinions idéologiques forment un imbroglio parfois fort compliqué: une misogynie s'exprime-t-elle dans ce passage ou faut-il défendre son auteur d'un tel soupçon ? Je vais m'approcher du texte très doucement et «au ralenti»; à chaque fois, je vais essayer d'indiquer précisément les enjeux, c'est-à-dire ce qui peut résulter de tel ou tel «jeu» exégétique.

Un premier problème a connu des propositions de solution très différentes voire contradictoires, il est lié au premier mot du verset (ומוצא) et à sa forme de *participe*. Trois pistes principales furent envisagées par la recherche exégétique: a) On a lu ce participe comme signal indiquant que la suite doit être comprise comme la description d'un cas particulier[3] auquel il ne faut alors donner qu'une valeur plutôt marginale ou même purement théorique[4]. On peut ainsi minimiser la portée du propos sur la femme: il est d'un caractère

---

1 Cf. aussi la reconstruction לְבַקֵּשׁ pour 2,20, ci-dessus, pp.57-58.

2 Pour cette compréhension de רשע et de כסל cf., ci-dessus, p.130 (cf. aussi p.52 note 2).

3 HANS WILHELM HERTZBERG, *Der Prediger* (1932), p.136 (^{2}1963, p.157), parle d'un «Einzelfall»: «Daß es sich um einen solchen handelt, beweist die Einleitung מוֹצֶא...»; cf. KURT GALLING, *Prediger* (1940), p.64: «zufällige Hinwendung».

4 HANS WILHELM HERTZBERG (*ibid.*) ne propose pas seulement la traduction «da finde ich z.B. ...», mais encore (et en premier lieu !) une formulation beaucoup plus «conditionnelle»: «gesetzt ich finde...» (= supposé que...).

«occasionnel» et ne fait pas partie de la réflexion «raisonnable» évoquée par le verset précédent (חֶשְׁבּוֹן)[1]. Pourtant, cette interprétation ne se trouve pas appuyée par les grammaires de la langue hébraïque[2]. b) Des traductions anciennes ont rendu le participe par une forme du présent (LXX: εὑρίσκω; Jérôme: «inuenio»[3]), et de nombreux exégètes considèrent cette compréhension comme la plus probable[4]. Certains y voient exprimée une «constante»[5], d'autres préfèrent l'aspect «itératif» ou «répétitif»[6]. En ce qui concerne le contenu de ce que l'auteur biblique aurait pu «trouver toujours» ou «de manière réitérée», Norbert Lohfink suggère de penser à une opinion partagée par beaucoup[7], ou à une locution courante qui aurait joui d'une large diffusion[8]. L'auteur l'aurait citée sans adhérer pourtant à sa tendance misogyne; au contraire, il l'aurait reprise pour la réfuter ensuite explicitement. Norbert Lohfink réussit ainsi à sauver la bonne réputation de l'auteur biblique; les misogynes, ce sont les autres auxquels Qohéleth s'oppose énergiquement. Cet acquittement par l'idée d'une «citation», cependant, ne repose sur aucune preuve linguistique; car rien ne désigne cette affirmation sur la femme comme une citation[9]. Ainsi, même si l'on ne peut d'emblée écarter cette signification «présente» du participe, elle n'est pas la plus probable et encore moins la seule possible. c) La fonction primitive d'un participe hébreu est d'exprimer la continuation d'une action – et ceci en faisant abstraction de la question du

---

1 HANS WILHELM HERTZBERG, *ibid.*: «... die mehr gelegentlichen Charakter hat und kein חשׁבון [...] ist».

2 Cf. la critique telle qu'elle est formulée par AARRE LAUHA, *Kohelet* (1978), p.141: «Die Schlußfolgerung aus der Partizipialkonstruktion ist aber übertrieben».

3 *Commentarius in Ecclesiasten* (CChr.SL 72, 1959), p.311; plusieurs manuscrits pourtant attestent la forme du parfait («inueni») également retenue pour la Vulgate.

4 Cf., p.ex., ARTHUR ALLGEIER, *Das Buch des Predigers oder Koheleth* (HSAT VI/2), Bonn: Hanstein, 1925, p.26; AARRE LAUHA, *op. cit.*, p.141: «... was rhetorisch 'präsentisch' zum Ausdruck kommt».

5 Cf. AARRE LAUHA, *ibid.* («... die Permanenz eines angestrengten Suchens»), CHOON LEONG SEOW, *Ecclesiastes* (1997), p.261 («... that this "woman" continues to be a problem in the author's judgment»); cette compréhension pourtant est insoutenable, car le verbe n'évoque point le «chercher», mais justement le «trouver». La traduction de FRANZ JOSEF BACKHAUS (*Zeit und Zufall* [1993], p.238) est plus correcte sur ce point: «ich finde (dauernd als ein Untersuchungsergebnis)».

6 Cf., p.ex., NORBERT LOHFINK, «War Kohelet ein Frauenfeind?» [1979, [2]1990], p.277 [réimpr. dans: *Studien zu Kohelet* [1998], p.54]: «atemporale oder noch besser iterative Bedeutung»; BO ISAKSSON, *Studies in the Language of Qohelet. With Special Emphasis on the Verbal System* (AUU, SSU 10), Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1987, pp.65-66 et 138.

7 NORBERT LOHFINK, *op. cit.*, p.278 [= *Studien zu Kohelet*, p.55]: «Immer wieder finde ich die Ansicht...»; cette compréhension est reprise par ANTOON SCHOORS, «Bitterder dan de dood is de vrouw (Koh 7,26)», dans: *Bijdragen* 54 (1993), pp.121-140, cf. surtout p.130.

8 NORBERT LOHFINK, *op. cit.*, p.277 [= *Studien zu Kohelet*, p.54]: «traditioneller Spruch».

9 Tout serait clair si la phrase était introduite par מוֹצֵא אֲנִי דָבָר («je trouve une parole», «je trouve dire», etc.).

«temps» (grammatical) qui n'est déterminé que par le contexte[1]. Si on lit notre texte de Qohéleth en considérant ce rôle habituel des participes, la compréhension la plus normale est de situer מוֹצֶא dans la «continuité» ou «contemporanéité» avec l'action qui précède, qui est, en l'occurrence, un «parfait» (סַבּוֹתִי; v.25)[2]. Je suis d'avis que le וְ qui précède le participe מוֹצֶא, ne peut que souligner cet enchaînement liant le participe à la forme verbale précédente. On arrive ainsi à considérer l'aspect du *«passé»*[3] comme prépondérant («j'ai trouvé») et celui de la *«continuité»* comme accentuant le rapport étroit entre la «recherche» (v.25) et ses résultats (v.26). Sur la ligne de cette interprétation, nous risquons fort d'être obligés de mettre le propos «misogyne» du v.26 au compte du Théologien-Rédacteur.

Cette compréhension de la forme participiale oriente dans une certaine mesure l'approche du *contexte* qu'il faut considérer, plus large ou plus restreint, comme cadre interprétatif pour le v.26. a) On doit d'abord exclure toute proposition qui fasse commencer une unité littéraire par ce verset précis. D'après Robert Gordis, par exemple, il marque le début d'une «new section» (section XII), très brève en fait et qui ne comprend que 7,26-29[4]. L'exégète américain refuse tout faux-fuyant suggérant l'idée d'une «citation»[5]; mais le découpage très restreint qu'il définit pour cette unité littéraire provocatrice, lui permet tout de même d'en minimiser la portée: d'après lui, ces versets sont quasi réduits à la fonction d'une note entre parenthèses qui reflète bel et bien une certaine «reality», mais ne peut mettre en question le véritable «ideal» de l'auteur qui sait s'exprimer en termes tout à fait positifs sur la femme (9,9)[6]. La solution proposée par Robert Gordis, n'a guère trouvé d'adhérents[7]. b) L'étude contextuelle la plus nuancée me semble être de la plume de Thomas Krüger qui présente les vv.23-29 comme une unité argumentative qui, pourtant, ne peut être séparée des vv.15-22[8]. L'unité littéraire

---

1 GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §116 (surtout les alinéas a, d et o).

2 Cf. FRANZ DELITZSCH (*Hoheslied und Koheleth* [1875], p.326) qui parle d'un «mitvergangenheitlichen Sinn».

3 On ne peut probablement pas exclure la possibilité d'une influence de la langue araméenne, dans laquelle le participe possède aussi la fonction d'un temps narratif; cf. EMIL KAUTZSCH, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, Leipzig: F.C.W. Vogel, 1884, § 76,1, p.139: «tempus historicum»; HANS BAUER – PONTUS LEANDER, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen* (1927), réimpr. Hildesheim – Zürich – New York: G. Olms, 1995, § 81s, p.294: «Das Part. vertritt hier geradezu das eigentliche Tempus der Erzählung»; p.295: «historisches (dramatisches) Präsens».

4 *Koheleth* (1951, ³1968), pp.282-283.

5 *Ibid.*, p.283: «quotation of Koheleth of a standpoint which he rejects».

6 *Ibid.*, p.282.

7 Expressément rejetée, p.ex., par ROGER NORMAN WHYBRAY, *Ecclesiastes* (1989), p.125: «not the beginning of an entirely new section».

8 THOMAS KRÜGER, «Frau Weisheit», *Bib* 73 (1992), p.396 (= *Weisheit* [1997], p.123): «Der

des vv.23-29 est dominée, d'après Krüger, par le thème central de la «sagesse» et plus précisément par une discussion «subtile» de ses différentes compréhensions[1]. Quant à cette définition de la thématique principale, je partage très volontiers les résultats de Thomas Krüger (comme je viens de le montrer). Soulignons expressément les conséquences de cette description de l'unité littéraire et de sa structure argumentative: l'auteur biblique ne poursuivait pas l'idée de thématiser le rôle de la femme, mais tenait d'abord à exposer ses pensées sur la *sagesse*. Par suite, il est inadéquat de centrer une discussion féministe ou anti-féministe sur ce texte, on le constaterait avec un certain soulagement.

Après avoir ainsi situé et cadré le v.26, nous pouvons passer à sa formulation de pointe: מַר מִמָּוֶת אֶת־הָאִשָּׁה (litt.: «plus amer que la mort – la femme»). a) D'abord, relevons que du point de vue grammatical et syntaxique, cet élément textuel ne représente pas une proposition (nominale) indépendante, mais constitue l'objet direct (cf. la *nota accusativi* את !) dépendant de la forme verbale introductive וּמוֹצֶא אֲנִי[2]. La traduction d'Emmanuel Podechard rend compte de cette situation syntaxique: «Et j'ai trouvé la femme plus amère que la mort»[3]. b) Par sa position, le mot מַר («amer») est le terme le plus accentué dans cette affirmation. Cette position initiale explique probablement aussi qu'il soit au masculin[4], mais ce détail peut également confirmer l'idée que l'auteur n'a pas l'intention de faire de la «femme» un thème central: il s'interroge en premier lieu sur ce qui est le plus «amer»[5]. מַר est une notion qui suscite des associations d'idées fortement négatives[6] et s'utilise aussi en

---

Abschnitt 7,23-29 bildet eine relativ abgegrenzte argumentative Einheit». Sa description du rapport avec les vv.15-22 s'approche dans une large mesure du concept que je viens de présenter plus haut; mais je ne peux partager toutes les conclusions qu'il en tire, comme je vais le montrer tout à l'heure. Cf. aussi DOMINIC RUDMAN, dans: *JBL* 116 (1997), p.413: «the passage in question extends from 7:23 to 7:29»).

1 THOMAS KRÜGER, *op. cit.*, p.397 (ou p.125): «... daß er eine subtile und differenzierte Auseinandersetzung mit traditional vorgegebenen Konzepten von "Weisheit" führt».

2 Cette structure syntaxique ne favorise guère la proposition de NORBERT LOHFINK de considérer וּמוֹצֶא אֲנִי comme introduction d'une citation. Il faut pourtant admettre que l'organisation du texte dans la BHS (qui réserve toute une ligne à ces mots וּמוֹצֶא אֲנִי) provoque une idée de ce type.

3 EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.385.

4 GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §145o et r.

5 Le Targoum exprime bien cette accentuation différente; cf. ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa, p.161 (פתגם); CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste et son double araméen*, p.71: «une chose plus amère»; cf. aussi le דבר אחד dans le commentaire de Rashbam (SARA JAPHET – ROBERT B. SALTERS, *The Commentary of R. Samuel Ben Meir* [1985], p.163).

6 Cf. HEINZ-JOSEF FABRY – HELMER RINGGREN, art. מרר *mrr*, dans: *ThWAT* V (1986), col.17: «negative Gefühlsreaktion». L'interprétation plutôt positive («stronger than death») qu'a proposée MITCHELL DAHOOD (*Bib* 39 [1958], pp.308-309; reprise par NORBERT LOHFINK («Frauenfeind?» [1979, ²1990], pp.279, 281-282), n'a guère pu convaincre les exégètes (cf., p.ex., THOMAS KRÜGER, «Frau Weisheit» [1992/1997], p.400 [ou p.128] avec la note 45).

rapport avec la mention de la mort (מַר־הַמָּוֶת; 1Sam 15,32, cf. Sir 41,1). Il faut situer cette association de la «mort» et de son «amertume» dans le concept global du Théologien-Rédacteur qui, par son propre texte (à partir du v.15), tient à donner une nouvelle clé d'interprétation à la conclusion qui va suivre, et surtout aux formulations jugées trop provocatrices du Disciple (cf. 9,2-3). Dans sa relecture, il ne veut pas contester l'affirmation de l'«amertume de la mort» largement exprimée au ch.9 (cf., p.ex., les vv.11-12); sa compréhension de l'héritage reçu l'empêche de le contredire explicitement. Le comparatif «*plus* amer que la mort» inclut l'approbation des idées exprimées au ch.9, mais il signale que la nouvelle interprétation souhaite aller plus loin; le Théologien-Rédacteur juge insuffisant que toute réflexion s'achève avec le thème de la mort. c) Dans sa recherche d'un motif qui lui permette de surenchérir celui de l'amertume de la mort, il est peu original (et justement, dans ses interprétations, il ne le veut surtout pas: il tient à être conservateur et «traditionaliste» !). En effet, l'adjectif מָרָה est aussi appliquée à une femme en Prov 5,4 (à la זָרָה en l'occurrence), et on ne se trompera pas en supposant que cette attestation littéraire n'est que la partie visible de l'iceberg d'une vaste tradition orale. Mais comment le Théologien-Rédacteur veut-il que cette mention de הָאִשָּׁה soit comprise ? La présence de l'article indique-t-elle que «l'auteur a en vue le sexe [féminin] tout entier»[1] ? La question de la misogynie rebondit[2], mais l'emploi de l'article ne fournit pas un critère assez clair pour y répondre.

On pourrait chercher une solution du côté de la proposition suivante qui, par son introduction avec אֲשֶׁר, annonce l'intention de préciser l'énoncé précédent. Mais en quel sens ? a) Assez largement, l'exégèse préfère attribuer à la proposition avec אֲשֶׁר la tâche de délimiter la compréhension de הָאִשָּׁה: l'affirmation du début de la phrase ne concerne pas «la femme» en général, mais seulement cette catégorie de femmes dont parle la proposition relative[3]. אֲשֶׁר en effet, a un sens «démonstratif»[4] ayant alors ici pour fonction de préciser la

---

1 Ainsi EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.385.

2 Cf., p.ex., la compréhension que Grégoire le Thaumaturge donne à ce verset (JOHN JARICK, *Gregory Thaumaturgos' Paraphrase of Ecclesiastes* [1990], pp.187-188).

3 Ce sens limitatif est déjà attesté dans le Targoum: cf. ALEXANDER SPERBER, *Bible*, vol.IVa, p.161; CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste*, p.71: «la femme qui cause de nombreux tourments à son époux»; cf. aussi le commentaire de Rashbam: אשה רעה (SARA JAPHET – ROBERT B. SALTERS, *Commentary* [1985], p.163). Parmi les exégètes de notre siècle, cf. p.ex. HANS WILHELM HERTZBERG, *Der Prediger* (1932), p.136 ([2]1963, p.157): «Es soll hier also kein Urteil über d a s Weib abgegeben werden, sondern über eine Art von Frauen, wie sie durch die drei relativen Bestimmungen näher gekennzeichnet ist». Cette compréhension est retenue pour la traduction qu'offre «Die Gute Nachricht. Die Bibel in heutigem Deutsch» (1982): «Da ist zum Beispiel die Sorte Frau...». Une autre traduction («The Living Bible», 1971) interprète encore au-delà du texte: «A prostitute is more bitter than death».

4 GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §138a.

juste compréhension du mot qui le précède: «... la femme, plus précisément celle qui...». Si on lit le pronom הִיא selon cette interprétation, il peut servir à renforcer[1] l'aspect «démonstratif», et on pourrait proposer la paraphrase suivante: «... la femme, plus précisément et seulement celle qui...»[2]. Le reproche de misogynie ne serait alors plus tellement justifié. b) D'autres exégètes donnent à אֲשֶׁר un sens explicatif («car», «parce que»); l'emploi de אֲשֶׁר équivaut ainsi à une conjonction causale qui ne précise pas uniquement le mot qui précède (הָאִשָּׁה), mais toute la phrase: «Et j'ai trouvé plus amère que la mort, la femme – *car* elle est מְצוֹדִים»[3]. Les exégètes qui adhèrent à cette compréhension, s'appuient sur l'attestation fréquente de cette fonction «causale» de אֲשֶׁר dans le livre de Qohéleth[4]. En règle générale, ils défendent cette compréhension gênante à contrecœur, car cette interprétation réveille de nouveau le problème de la misogynie[5]. Il faut pourtant souligner qu'aucun critère linguistique ou syntaxique ne s'impose qui nous obligerait de prendre pour אֲשֶׁר une décision claire entre ses deux fonctions «relative» ou «explicative». La compréhension du verset, et la question de la misogynie avec elle, restent donc encore en suspens.

Toute la lecture de la première partie du v.26 culmine alors dans le mot מְצוֹדִים qui, par conséquent, demande une considération soigneuse. a) Norbert Lohfink y reconnaît un terme du vocabulaire militaire: «Belagerungswerk»[6]. L'exégète se réfère à 9,14 où le même mot se trouve en une forme identique (masc. pl.) et doit, en effet, y désigner quelque chose de lié au domaine militaire. Ce mot de référence de 9,14, pourtant, n'est pas sans problème (מצורים au lieu de מצודים ?)[7] et, par conséquent, une base peu solide pour une argumentation par comparaison. b) מְצוֹדִים peut être dérivé de la racine צוד qui primitivement et dans toutes les langues sémitiques, appartient au champ sémantique de la chasse[8]; les anciennes traductions ont également compris ce terme

---

1 Cf. HANS WILHELM HERTZBERG, *Prediger* (1932), p.136 ([2]1963, p.142): «Verstärkung».

2 JOHAN YEONG-SIK PAHK propose d'attribuer ici à אֲשֶׁר la fonction d'introduire une proposition *conditionelle*: «The Significance of אשר in Qoh 7,26: "More bitter than death is the woman, *if* she is a snare"» (1998), pp.373-383.

3 Cf. la traduction proposée par JEAN-JACQUES LAVOIE, *Qohélet* (1992), p.124; cf. AARRE LAUHA, *Kohelet* (1978), p.139: «Und da finde ich nun bitterer als den Tod die Frau, denn sie ist ein Fangseil»; p.141: «Unverkennbar will Kohelet zum Ausdruck bringen, daß die Frau an sich verführerisch und gefährlich ist. Jede Frau ist femme fatale».

4 JEAN-JACQUES LAVOIE, *op. cit.*, p.128 donne les références suivantes: 4,3.9; 8,4.11.12ac. 13.15a.

5 Cf. JEAN-JACQUES LAVOIE, *op. cit.*, p.129: «Quitte à déplaire à certaines féministes...».

6 «War Kohelet ein Frauenfeind?» [1979, [2]1990], p.285; *Kohelet* (1980), p.58: «Ring von Belagerungstürmen».

7 Cf. l'apparat critique de la BHS; NORBERT LOHFINK, «War Kohelet ein Frauenfeind?» [1979, [2]1990], p.285 («gewisse Unsicherheit») et note 87.

8 MANFRED OEMING, art. צוד *ṣwd*, dans: *ThWAT* VI (1989), coll.930-936.

en ce sens précis (LXX: θηρεύματα; Vulgate: «laqueus»). Il n'est pas seulement parfaitement adapté aux mots qui vont suivre (חֲרָמִים, «cordes»; אֲסוּרִים, «liens»), mais il renvoie encore et surtout au texte du ch.9 auquel se réfère constamment cette nouvelle conclusion: alors qu'en 9,12, les termes מְצוֹדָה et פַּח servent à illustrer l'homme empêtré dans le filet de la *mort*, la même image est ici reprise pour les mailles tissées par la *femme*... expérience de piège qui serait encore plus «amère» que la perspective de la mort inévitable.

Conclusion: L'idée de lire les textes du Théologien-Rédacteur comme des clés d'interprétation proposées avant les passages qui d'après lui demandaient une explication correctrice, est de nouveau confirmée. Il tient à relativiser l'affirmation sur la mort (9,1-6.11-12), et il le fait par une surenchère: la *mort* est comme une מְצוֹדָה (au singulier), la *femme* comme des מְצוֹדִים (au pluriel). On peut donc lire le début du v.26 de la manière suivante: «La mort – oui, c'est l'amertume dans la vie [nous y reviendrons plus tard], mais je trouve la femme encore plus amère que la mort: c'est elle [הִיא !] le piège des pièges auquel on n'échappe point !»[1].

Je ne vois finalement aucune possibilité pour détourner le ton apparemment misogyne de ce propos. Pourtant, tout à l'heure, il nous faudra encore considérer son contexte et ses mobiles – non pas pour l'excuser, mais pour le nuancer et pour en chercher l'intention profonde.

Pour souligner cette affirmation sur la femme et poursuivre l'image des «filets», le Théologien-Rédacteur continue à la ligne suivante en plaçant le mot חֲרָמִים («cordes»[2]) dans la position la plus accentuée de la phrase: «Un véritable cordage – voilà ses pensées (לֵב[3])». L'élément suivant est structuré de la même manière en commençant par אֲסוּרִים («liens» [racine אסר: «attacher», «ligoter»]). La suite de la proposition évoque les «mains» de la femme; à ce sujet, il ne suffit pas de penser aux «mains» qui caressent ou aux «bras» qui embrassent[4], mais le terme hébreu יָד peut aussi désigner le «pouvoir» et toute activité puissante[5]. Le parallélisme de לֵב et יָד exprime que les «filets» de la femme ne sont pas considérés au seul niveau théorique et intentionnel (לֵב), mais aussi dans une réalité efficace et irrésistible (יָד).

Le **v.26b** évoque la possibilité d'échapper (מלט nif.) tout de même à ce «filet» ou «piège», mais cela n'est possible qu'à celui qui est טוֹב («bon») «de-

[1] Cf. aussi DOMINIC RUDMAN, «Woman as Divine Agent in Ecclesiastes», dans: *JBL* 116 (1997), p.413: «a form of death-in-life, agrim foretaste of Sheol».

[2] Signalons qu'en Mi 7,2 aussi, le mot חֵרֶם et la racine צוד sont utilisés côte à côte.

[3] Rappelons dans ce contexte qui fait penser à l'amour et aux sentiments du «cœur» qu'en hébreu, לֵב («cœur») n'est pas premièrement le siège des sensations et émotions, mais le centre de l'activité noétique et rationnelle (cf., ci-dessus, p.36).

[4] Cf. NORBERT LOHFINK, *op. cit.*, p.278 avec la note 68 («Unterarm»).

[5] Cf. PETER RUNHAM ACKROYD, art. יָד *jāḏ*, dans: *ThWAT* III (1982), coll.430, 437 et 446sq.

vant Dieu». Le «pécheur» (חוֹטֵא), en revanche, est attrapé (לכד nif.) par la «femme-filet».

L'ouverture du **v.27** avec l'impératif «vois !» (רְאֵה) veut attirer toute l'attention sur ce qui va suivre. Le Théologien-Rédacteur annonce un résultat («voici ce que j'ai trouvé»). La suite du texte, pourtant, pose des problèmes de sorte que la teneur du «résultat» est moins évidente que ce que l'on souhaiterait.

Le premier problème consiste en la forme *féminine* du verbe (אָמְרָה) qui précède קֹהֶלֶת. Il est vrai que la forme קֹהֶלֶת représente un participe féminin, mais on a toujours considéré l'auteur «Qohéleth» comme étant de sexe masculin; par conséquent, la forme verbale de notre v.27 devrait être au masculin. La solution généralement proposée est de supposer une erreur de scribe: le ה n'avait pas sa place à la forme verbale, mais comme article devant קֹהֶלֶת (cf. l'apparat critique de la BHS). On obtient ainsi la même tournure qu'en 12,8: «disait le Qohéleth». Cette forme avec l'article se distingue de celle qui est utilisée dans le cadre du livre (1,1.12; 12,9.10) et nous semble préférable comme certainement originelle[1].

Le deuxième problème est posé par l'expression אַחַת לְאַחַת («une à une») qui, également au féminin, est sans mot de référence évident. À en juger d'après le contexte, on pourrait supposer que le texte continue à parler des femmes[2]. Le Targoum, en revanche, lit dans la tournure une allusion aux «constellations» et interprète le texte au sens d'une étude de l'horoscope: «J'ai consulté les étoiles, l'une en relation à l'autre»[3]. Jérôme explique le féminin comme équivalant au neutre dans les langues européennes[4]; cette compréhension est partagée par la plupart des exégètes de nos jours qui peuvent donc traduire en ce sens: «un (cas ajouté) à un autre»[5].

Malgré ces diverses solutions et explications, le texte du v.27 est loin d'être clair; il reste difficile et demande des ajouts explicites ou sous-entendus[6]. La parenthèse qui parle de Qohéleth à la troisième personne («dit le Qohéleth»), est surprenante, mais (sauf erreur) elle n'a jamais été contestée en tant que telle. Je suis pourtant d'avis qu'elle présente la lecture erronée d'un texte très tôt mal compris; dans ce qui suit, je vais développer la reconstitution que je propose.

Ce qui manque surtout dans ce v.27, est un verbe pour la tournure אַחַת לְאַחַת; les traducteurs se sentent régulièrement obligés d'en ajouter un[7]. Une des propositions les plus anciennes est celle du Targoum[8]: כוונית («j'ai considéré»[9]). Rashbam présente même

---

1 Cf., ci-dessus, pp.97-98.

2 Ainsi Grégoire le Thaumaturge (JOHN JARICK, *Gregory Thaumaturgos' Paraphrase of Ecclesiastes* [1990], p.191): διὰ πασῶν γυναικῶν. La *TOB* semble supposer la même compréhension: «... en les voyant l'une après l'autre...».

3 CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste et son double araméen*, p.71; ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa, p.161: כוונית מזליא חדא עם חברתה.

4 *Commentarius in Ecclesiasten* [CChr.SL 72, 1959], p.313: «Quod enim nos solemus absolute et neutraliter appellare [...], Hebraei feminino genere pronuntiant».

5 P.ex., EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.387.

6 Cf., p.ex., la *TOB* (ci-dessus note 2), p.1651 note u: «Mots ajoutés pour la clarté».

7 Cf., p.ex., la traduction de la *TOB* (ci-dessus, notes 2 et 6); récemment FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Nichts Besseres* (1998), p.271: «eins ums andere (prüfend)».

8 ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa (1992), p.161.

9 Cf. KÖHLER-BAUMGARTNER, *HALAT* vol.II (1974), p.444: «metaph., mhe. pi. כַּוֵּן»: «s. Sinn richten...»; KLAUS KOCH, art. כון *kûn*, dans: *ThWAT* IV (1984), coll.100 («Gedanken») et 102 («die bewußte Ausrichtung des eigenen Erkenntnisvermögens»).

deux tentatives de commenter ce verset difficile[1], la première avec le verbe ענה («s'occuper soigneusement d'une question»[2]), la seconde avec פוש («examiner») pour y ajouter encore חקר («rechercher», «scruter»). Ces quatre verbes vont dans le même sens, mais aucun ne peut être retenu pour expliquer l'actuelle forme du texte massorétique. Mais on pourrait encore en mentionner un cinquième pour lequel le même sens «considérer/examiner» est attesté: קהל ! Edward Ullendorf et Charles F. Whitley ont souligné que cette signification n'est pas seulement assurée en langue syriaque, mais que les textes hébreux en gardent également quelques traces[3]. À en juger par le contexte, notre v.27 s'intègre parfaitement dans cette ligne, ce qui m'amène à reconstruire comme forme primitive קהלתי[4] (qal ou pi.): «j'ai considéré», «j'ai examiné».
L'objet de cette «considération» ou de cet «examen critique» doit être trouvé dans le mot qui précède (אמרה) dont on peut respecter les quatre consonnes sans aucune modification: vocalisé comme nom au féminin, ce mot indique «ce qui est dit» ou les «dires»; il se trouve toujours au singulier (sauf en Ps 12,7), même s'il exprime un sens pluriel (ou «collectif»). Dans les textes bibliques, ce vocable est surtout employé pour évoquer la parole de Dieu (19 fois dans le Ps 119 !), mais il désigne aussi des textes poétiques des hommes («dichterische Worte»[5]). Il est évident que dans notre livre sapiential, אמרה fait allusion à toute la tradition de la sagesse (cf. 12,9-10) que l'auteur avait «considérée» pour y chercher la חָכְמָה (cf. v.23); il a «examiné» les paroles («dires») de la tradition sapientiale «une à une» (אַחַת לְאַחַת). Rashbam n'a pas interprété le texte autrement; מלה n'est que le terme d'origine araméenne qui correspond à אמרה: מלה אחת אחר מלה אחרת[6].
Il n'est pas difficile d'imaginer les raisons pour lesquelles le libellé primitif du texte que je viens de reconstruire, ne s'est pas maintenu dans la tradition scripturaire: pour la racine קהל, le sens de «rassembler»/«convoquer» devint de plus en plus dominant pour enfin faire oublier totalement celui de «considérer»/«examiner». Au sens de «rassembler», pourtant, le verbe קהל ne peut avoir pour objet que des personnes de sorte que אמרה devint également incompréhensible dans sa fonction d'objet direct (comme on l'a parfois proposé: «rassembler des sentences»[7]). Ce ne fut finalement qu'un petit pas de lire קהלתי comme קהלת («Qohéleth») et de reconnaître dans אמרה une forme du *verbe* le plus fréquemment attesté dans l'Ancien Testament.

Selon ma reconstruction, le v.27 permet donc la traduction suivante: «(toute) la tradition sapientiale [les “dires” transmis de nos prédécesseurs], je l'ai considérée et examinée, très soigneusement [“une par une”], pour y trouver (לִמְצֹא) la rationalité (חֶשְׁבּוֹן, *ratio*; cf. v.25)». Mais ce «vouloir trouver» n'arrive pas au but qu'il s'est fixé; la proposition avec אֲשֶׁר **(v.28)**[8] précise tout

---

1 SARA JAPHET – ROBERT B. SALTERS, *Commentary* (1985), pp.164-165.
2 ענה III; cf., ci-dessus, pp.59-60: Qoh 3,10.
3 EDWARD ULLENDORF, «The meaning of קהלת», dans: *VT* 12 (1962), p.215; CHARLES F. WHITLEY, *Koheleth* (1979), p.6: Néh 5,7 et Job 11,10.
4 On peut signaler qu'en 1871 déjà, HEINRICH (HIRSCH) GRAETZ, par une approche différente, était arrivé au même résultat de lire ici la forme verbale קהלתי (*Kohélet* קהלת *oder der salomonische Prediger*, Leipzig 1871, p.99).
5 KÖHLER-BAUMGARTNER, *HALAT* vol.I (1967), p.65: Gen 4,23; Dtn 32,2; És 32,9; Ps 12,7.
6 SARA JAPHET – ROBERT B. SALTERS, *The Commentary of R. Samuel Ben Meir* Rashbam *on Qoheleth* (1985), pp.164-165: «while considering one statement after another».
7 Jacob Cajetan de Vio, Hugo Grotius et d'autres (cf. EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* [1912], p.9).
8 Le pronom relatif (אֲשֶׁר) au début du verset a trouvé des interprétations fort différentes. a) Le

de suite l'échec de cette recherche: «encore et toujours (continuellement, sans relâche [עוֹד]), je l'ai cherché durant toute mon existence (litt.: ma נַפְשִׁי a cherché) – mais non, je n'ai pas trouvé». La démarche annoncée par le v.25 («chercher חָכְמָה et חֶשְׁבּוֹן»), n'a donc pas abouti au résultat escompté.

חֶשְׁבּוֹן en un sens global et total reste donc inaccessible. L'auteur, pourtant, a trouvé autre chose; il l'indique immédiatement au début de la phrase suivante: אָדָם אֶחָד «*un* (seul) homme». Il l'a trouvé (מָצָאתִי) entre mille (מֵאֶלֶף). L'auteur pense donc à quelque chose de rarissime. Mais par la suite, il surenchérit encore sur ce cas extrêmement rare par une négation totale: «... et/mais une femme, je n'en ai pas trouvé une parmi toutes (tous ceux-ci ?)». Le sens de cette double affirmation n'est pas clair et plutôt controversé chez les exégètes; le seul point certain est l'opposition qui marque la mention de אָדָם («homme») et celle de אִשָּׁה («femme»)[1]. La question d'une tendance misogyne se pose à nouveau.

Qu'exprime cette tournure «trouver un homme/trouver une femme» ? S'il ne s'agit que de l'expression «trouver une *femme*», on pourrait lire «femme» au sens d'«épouse» (cf. Prov 18,22)[2]; mais il est évident que le parallélisme «trouver un homme» ‖ «trouver une femme» ne permet pas cette piste interprétative. D'autres ont cherché une solution en interprétant «trouver» au sens de «retrouver encore vivant après un certain temps»[3], en lisant אֶלֶף comme

texte massorétique, par sa séparation des versets, suppose très probablement que la proposition relative (v.28a) doit être liée à ce qui *suit* (au sens de «...ce que ma נַפְשִׁי a toujours cherché, *c'est ceci:* j'ai trouvé...»). De manière comparable, le Targoum sépare clairement אֲשֶׁר de ce qui *précède* et introduit explicitement un antécédent pour ce pronom relatif: «*Il est encore une autre chose* (ואית פיתגם אוחרן) que ma נַפְשִׁי a cherché...» (ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa [1992], p.161; CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste et son double araméen* [1990], p.71). Cependant, la supposition d'un antécédent sous-entendu ou omis n'est pas très satisfaisante. b) FELIX PERLES (*Analekten zur Textkritik des Alten Testaments*, München: Th. Ackermann, 1895, p.42) a proposé une solution qui esquive le problématique pronom relatif; l'exégète juif suppose qu'un copiste aurait mal interprété une abréviation «אש» (pour אשה) de sorte qu'il fallait reconstruire le sens original: «*Une femme* – je la cherche encore...» (proposition d'ailleurs adoptée aussi par MICHAEL V. FOX, *Qohelet* [1989], p.242). c) Du point de vue de la syntaxe, la solution la plus simple me semble de considérer le mot חֶשְׁבּוֹן, qui précède immédiatement, comme l'antécédent du pronom relatif. C'est en ce sens que, p.ex., la Septante (... λογισμόν, ὃν ἔτι ἐζήτησεν) et Jérôme («... numerum, quem adhuc quaesiuit anima mea»; *Commentarius in Ecclesiasten* [CChr.SL 72, 1959], p.312) ont lu le texte. Cette lecture est soigneusement décrite et expliquée par BO ISAKSSON, *Studies in the Language of Qohelet* (1987), p.91. L'unité syntaxique du v.27 comprend donc encore le v.28a, tandis qu'avec le v.28b, on est en présence d'une nouvelle proposition syntaxiquement indépendante.

1 Notons pourtant (plutôt à titre de curiosité) que HANS-FRIEDEMANN RICHTER, «Urteil» (*ZAW* 108 [1996], pp.584-593) propose même de supprimer cette opposition; cependant, c'est au prix de couper de nombreux mots et phrases autrement que dans le texte massorétique; p.ex., מצאתיו אשה [au lieu de מצאתי ואשה]: «Ich habe ihn gefunden: eine Frau» (p.589).

2 Cette compréhension est défendue par MICHAEL V. FOX, *Qohelet* (1989), pp.242-243.

3 NORBERT LOHFINK, «War Kohelet ein Frauenfeind?» (ci-dessus, p.229 note 6), p.281 [= *Stu-*

«armée» dans laquelle on ne trouvait pas une seule femme[1], ou en reconnaissant dans le v.28b un correctif atténuant l'expression de la «femme plus amère que la mort» (v.26)[2]. La compréhension la plus largement adoptée lit la simple mention de «l'homme» au sens qualificatif d'«un homme digne de ce nom»[3]; et d'une manière analogue pour la femme. La question pourtant se pose alors de la définition de cette «dignité»: est-ce que l'auteur souhaite distinguer celle d'un homme («masculinité») de celle d'une femme («féminité») ou pense-t-il à d'autres critères d'après lesquels il faut mesurer à la fois les hommes et les femmes ?

Le Targoum pense aux critères d'être שלים («parfait»), צדיקיא/זכאי («juste») et בלא חבילה («sans aucun vice») et présente Abraham comme le premier homme ayant correspondu à cette norme[4]. L'accent est ainsi mis sur la description de l'homme devant Dieu, dans sa piété et sa religiosité. Rashbam se sert également du terme de שלם («parfait»), mais semble insister sur l'aspect de la pratique ou de l'éthique (שלם במעשיו)[5]. D'autres commentateurs restent dans ce cadre d'une qualification religieuse ou éthique[6]. On ne peut évidemment pas exclure cette interprétation, mais il me semble plus adéquat de rester dans le cadre *sapiential* qui domine tout le contexte. L'homme et la femme doivent alors correspondre aux normes de la *sagesse*: se comporter en חָכָם (cf. v.23b). Dans sa paraphrase, Grégoire le Thaumaturge indique clairement ce critère en parlant d'un «homme *raisonnable*» (ἀνὴρ σώφρων[7]). Un seul peut être trouvé sur mille: cela reflète bien la pensée discriminatoire qui règne au sein de l'école sapientiale; il est évident que les femmes sont exclues de ce cercle. L'observation du Théologien-Rédacteur est tout à fait plausible: il n'a trouvé aucune femme satisfaisant à ce critère élitaire et philosophique (évi-

dien zu Kohelet, p.58]: «*Von tausend Menschen* (die ich beobachtend ins Auge faßte) *habe ich* (nach einer gewissen Zeit) *nur noch einen einzigen wiedergefunden* (alle anderen hatte der Tod schon dahingerafft) – *und es war nicht eine Frau, die ich aus all diesen wiedergefunden habe*».

1 KLAUS BALTZER, «Women and War in Qohelet 7:23-8,1a», *HThR* 80 (1987), pp.130-131.

2 KLARA BUTTING, «Weibsbilder bei Kafka und Kohelet», dans: *Texte und Kontexte* 14 (1991), pp.2-15; p.12: Au v.28b «muß Kohelet feststellen, daß er eine solche, von ihm beschriebene Frau [= v.26] nicht gefunden hat. Das männerverschlingende Ungeheuer, das schrecklicher ist als der Tod, ist ein mythologisches Bild im Kopf des Mannes».

3 Cf., p.ex., la «*Bible en français courant*» (1983): «j'ai découvert un homme digne de ce nom sur mille...»

4 ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, p.161 (1992); CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste* (1990), p.71.

5 SARA JAPHET – ROBERT B. SALTERS, *The Commentary of R. Samuel Ben Meir* Rashbam *on Qoheleth* (1985), p.166: «who is perfect in his deeds».

6 Cf., p.ex., FERDINAND HITZIG, *Der Prediger Salomo's* (1847), p.179 («Einen rechtschaffenen Mann», «kein gutes Weib»); FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Zeit und Zufall* (1993), p.240 («moralische Interpretationsrichtung»).

7 JOHN JARICK, *Gregory Thaumaturgos' Paraphrase of Ecclesiastes* (1990), p.192; il reprend ainsi חֶשְׁבּוֹן de la fin du v.27 qu'il avait rendu par σωφροσύνη.

demment, puisqu'elles ne pouvaient pas recevoir cette formation !). On avait ainsi trouvé l'argument pour rester décidément entre hommes[1].

Je trouve exagéré d'appeler de telles paroles «misogynes». Elles n'expriment pas un mépris global de la femme, mais le refus ne concerne que le domaine des écoles philosophiques. J'ai montré que tout le contexte (surtout à partir du v.23) est dominé par la question de la «sagesse»[2]; et quand la femme est mentionnée à cet endroit (v.26 et 28), elle n'est vue que sous l'angle de ce critère sapiential. Les hommes sont toujours tentés de se réserver certains domaines et d'en exclure les femmes (le militaire, le sacerdoce, etc.); cette attitude est à condamner, mais elle ne doit pas être liée à une «misogynie» manifeste. Car il ne s'agit pas ici d'un problème «sexiste», mais avant tout d'une volonté de *privilège*: l'élite philosophique («sapientiale») tient à garantir son identité et sa cohésion – et cela non seulement au détriment des femmes, mais aussi à celui de la masse de la population (les «milles» [אֶלֶף]).

Quelles sont les raisons permettant d'expliquer pourquoi ces hommes «raisonnables» se trouvent dans une si infime minorité ? Et même, peut-on en conclure que, quant à l'homme, Dieu a raté son projet de création ? N'a-t-il su créer qu'un être humain largement défectueux ? La piété du Théologien-Rédacteur ne peut tolérer d'éventuelles interrogations de ce type; elles seront catégoriquement réfutées par le **v.29**. Ce verset reprend la même introduction qu'au v.27 («regarde ce que j'ai trouvé») précédée pourtant par un לְבַד («seul»/«seulement») qui donne au propos suivant un caractère de conclusion[3]. En l'accentuant, l'énoncé principal commence par le verbe: «il a fait» (עָשָׂה). Par là, le regard est d'abord orienté vers la nature conceptionnelle et créationnelle de l'homme: Dieu l'a créé יָשָׁר. La signification fondamentale de cette racine communément sémitique est «droit», d'où plusieurs nuances et applications concrètes se sont développées. Dans les textes vétérotestamentaires, יָשָׁר est fréquemment utilisé dans un sens éthique: être «droit». Pourtant ici (au v.29), dans un contexte qui évoque la *création*, il est peu probable que l'auteur veuille faire penser à la création de l'homme moralement bon («droit» dans son comportement éthique), il faut plutôt supposer le sens général et global: «en ordre», c'est-à-dire sans défaut et conforme au concept que Dieu avait de l'homme[4]. Dieu l'a créé (pour ainsi dire) «comme il le fallait».

---

1 D'une manière analogue, un Appenzellois du XXe siècle aurait certainement évoqué l'argument de n'avoir jamais trouvé une femme intéressée à la politique pour refuser aux femmes le droit de vote et la participation aux affaires publiques.

2 Cf. aussi VITTORIA D'ALARIO, «Qo 7, 26-28: un testo antifemminista?» (1988), p.234: «La riflessione sulla donna non è fine a se stessa, ma ha un valore puramente strumentale, in quanto serve ad illustrare il tema più generale della sapienza e della stoltezza».

3 Cf., p.ex., FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Zeit und Zufall* (1993), p.241: «eigentliche Erkenntnis».

4 Ce serait une aberration de comprendre le seul homme masculin comme étant créé «droit»,

La suite de la phrase marque le contraste: «mais eux...»[1]. Tandis que la première partie évoquait l'activité de Dieu et son œuvre, c'est-à-dire l'homme au singulier (au sens générique du terme), la seconde montre les humains, «eux» (au pluriel), ce qu'ils deviennent dans une diversité parfois effrayante. La pluralité qui les caractérise s'exprime également dans l'objet de leur activité: «ils cherchent חִשְּׁבֹנוֹת רַבִּים». L'auteur reprend ainsi חֶשְׁבּוֹן (des vv.25 et 27)[2], mais la forme au pluriel renforcée encore par רַבִּים («nombreux»), suscite l'idée que les humains abandonnent l'unique «raison (d'être)» pour se perdre dans un pêle-mêle de raisonnements multiples. Cette description antithétique rend encore plus claire la compréhension de יָשָׁר dans la première partie: Dieu a doué l'homme d'une «droiture» de *penser* et d'esprit, mais les humains s'adonnent à de nombreuses «inventions» et «machinations»[3] par lesquels ils dévient du projet de penser «droit» voulu par le Créateur (cf. Gen 6,5)[4].

À cet endroit, la tradition a introduit une césure en faisant commencer un nouveau chapitre **(8,1)**[5]. Des exégètes, pourtant, ont contesté cette séparation d'unités littéraires[6]; Hans Wilhelm Hertzberg, par exemple, considère 8,1 comme une «excellente conclusion» pour toute la partie qui précède[7]. Mais cette fonction précise qu'il attribue au v.1, produit une autre coupure plutôt problématique, celle créée entre ce verset et la suite (vv.2sq.): le terme-clé de חָכָם («sage») revient au v.5 ainsi que le verbe ידע (même deux fois au v.5 et encore au v.7). Il est donc plus judicieux de lire *tous* les premiers versets du

tandis que cet attribut יָשָׁר ne serait aucunement applicable à la femme (LUDWIG LEVY, *Qoheleth* [1912], p.111: «den Mann hat Gott gerade und aufrichtig geschaffen, die Weiber aber sind ränkevoll»). S'il s'agit du thème de la création et des données anthropologiques, la distinction homme – femme (du v.28) ne peut plus être maintenue.

1 La fonction «adversative» qu'a la conjonction ו dans ce verset est généralement reconnue par la recherche exégétique; cf., p.ex., FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Zeit und Zufall*, p.241.

2 En se référant à 2Chr 26,15, NORBERT LOHFINK retrouve ici encore un terme militaire («War Kohelet ein Frauenfeind?» [1979, ²1990], p.284 [= *Studien zu Kohelet*, 1998, p.62]: «Wurfmaschinen»), mais cette proposition n'a guère pu convaincre les exégètes.

3 On trouve les deux termes chez EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.389; en effet, la racine חשב exprime très fortement l'aspect d'«inventer quelque chose» (cf., p.ex., KLAUS SEYBOLD, art. חָשַׁב *ḥāšab*, dans: *ThWAT* III [1982], coll.243-261). Quand ces «inventions» sont vues dans une *opposition* à la volonté du Créateur, elles ne peuvent porter qu'une signification *négative*.

4 Cf., p.ex., FRANZ JOSEF BACKHAUS, *op. cit.*, p.242: «schöpfungswidrig».

5 Des manuscrits de la Septante (LXX) attestent des hésitations sur ce point; cf. JOHN JARICK, *Gregory Thaumaturgos' Paraphrase* (1990), p.195 avec la note 1 (pp.342-343).

6 Cf. déjà en 1792 GREGOR ZIRKEL, *Untersuchungen* (cf., ci-dessus, p.200 note 1), p.280: «Dieser Vers gehört ganz zum vorhergehenden. Dieß ist so offenbar, daß ich es ohne Beweis behaupten darf».

7 HANS WILHELM HERTZBERG, *Prediger* (1932), p.141 (²1963, p.160): «Und damit haben wir einen ausgezeichneten Abschluß für den ganzen Abschnitt 6,10ff.»; cf. GERHARD CHARLES AALDERS, *Het Boek de Prediiker vertaald en verklaard* (Commentaar op het Oude Testament), Kampen: Kok, 1948, pp.171-175; NORBERT LOHFINK, «War Kohelet ein Frauenfeind?» (1979, ²1990), pp.272 et 275 [= *Studien*, 1998, pp.47 et 51]; et d'autres encore.

ch.8 comme une suite du ch.7; mais c'est l'exégèse qui de manière argumentée, devra présenter les indices appuyant cette vue des rapports littéraires et contextuels.

Un premier indice peut être trouvé dans le tout premier mot מִי («qui ?») qui rappelle la question de 7,24, et il est très probable qu'il faut également y associer une question *rhétorique*[1].

Le mot suivant (כְּהֶחָכָם) a trouvé des explications différentes, et les traductions grecques en donnent déjà des exemples importants: elles ont reconnu dans les consonnes כהחכם *deux* mots (כֹּה + חָכָם) pour les rendre ensuite de différentes manières[2]. Très fréquemment, כֹּה porte un sens cataphorique, et c'est probablement cette fonction qui est à l'origine de la décision de faire commencer un nouveau chapitre à ce moment précis. La compréhension de כֹּה ne serait alors définie que par les versets suivants. Soulignons cependant que כֹּה peut être utilisé aussi au sens anaphorique en résumant ainsi tout ce qui précède. Ce mot ne constitue donc pas un critère suffisant permettant une décision au sujet de la séparation des unités littéraires.
Aussi intéressantes que soient les leçons de la tradition grecque, elles ne s'imposent pourtant pas. On peut tout à fait garder le texte sous sa forme massorétique («qui [est] comme le sage ?»). Si l'on a souvent suspecté l'authenticité du mot כְּהֶחָכָם, c'est à cause du fait qu'ici l'article n'est pas élidé après la préposition כ comme on l'attend normalement; mais ce phénomène n'est absolument pas rare dans les livres plus récents de l'Ancien Testament et peut souligner l'aspect «démonstratif» de l'article: «Qui est *justement* comme *ce* sage ?»[3]. Du point de vue grammatical, aucune raison n'exige une correction du texte hébreu.

«Qui [est] comme le sage ?»: l'article ה indique une «détermination» en ce sens qu'il faut penser à un «sage» précis, c'est-à-dire à ce type de sage dessiné par les versets précédents (cf. v.28: אָדָם אֶחָד מֵאֶלֶף). La réponse à cette question (rhétorique) est évidemment négative: «Personne ne peut égaler les sages !». Le début du v.1 reprend ainsi la pensée élitaire et la renforce (cf. aussi 7,19 !).

Il faudrait lire la seconde question du v.1 dans la même orientation, en soulignant donc l'idée de l'incomparabilité du sage (litt.): «Qui est [comme lui] un connaisseur (participe !) de...»[4]. L'expression qui suit (פֵּשֶׁר דָּבָר) permet

---

1 HANS WILHELM HERTZBERG, *Prediger* (1932), p.139 (^{2}1963, p.143): «Außer dieser Stelle kommt מי als Fragewort noch 9 mal vor (...), und jedesmal als rhetorische Frage».

2 Pour la discussion des textes de la Septante, d'Aquila et de Symmaque cf. surtout SEBASTIAN EURINGER, *Der Masorahtext des Koheleth* (1890), pp.93-94.

3 Cf. GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §35n; SEBASTIAN EURINGER, *op. cit.*, p.94.

4 Cette compréhension est partagée par la plupart des exégètes; cf., p.ex., FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.330: «Es ist die Unvergleichlichkeit des Weisen, welche er VIII,1 ausspricht und begründet». HANS WILHELM HERTZBERG ne l'accepte pas, mais lit la question rhétorique au sens absolu: «Non, un (véritable) 'connaisseur' n'existe point!» («einen wahrhaft Weisen gibt es nicht»), *op. cit.*, p.139 (^{2}1963, p.160). D'une manière comparable JAMES L. CRENSHAW («The expression *mî yôdēaʿ*», [1986], p.278; réimpr. dans: *Urgent Advice* [1995], p.283): «Here the rhetorical question functions overwhelmingly as an expression of skepticism. The emphasis falls on an absence of knowledge, and "who knows?" is a denial that anyone can achieve information in the area under consideration».

plusieurs compréhensions qui dépendent, entre autre, de la signification que l'on donne à דָּבָר: «parole» ou «chose/événement»[1]. Le terme פֵּשֶׁר («explication») fait facilement penser à une «interprétation» des *«paroles»*, mais il ne faut pas oublier son utilisation dans des domaines plus larges. À quelle «parole» l'auteur aurait-il pu penser ? Des exégètes proposent de comprendre le v.1a comme l'introduction au v.1b; le דָּבָר ferait donc référence à ce qui suit: «Qui est comme le sage et sait interpréter cette parole: "La sagesse d'un homme illumine son visage..." ?» (TOB). Cette compréhension au sens de «parole» est déjà attestée par la Septante (ῥῆμα; cf. Vulgate: verbum), mais Franz Delitzsch a souligné qu'une telle lecture exigerait l'article devant דָּבָר[2]. Il faut lire ces questions rhétoriques plutôt dans la ligne de ce qui précède: presque tous les humains (les «milles») s'adonnent à leurs fantasmes et sophismes (חִשְּׁבֹנוֹת רַבִּים; 7,29), seul le sage «sait» (ידע) vraiment donner une «explication» (פֵּשֶׁר au singulier !) aux choses.

Le v.1b poursuit cette thématique en évoquant la «sagesse» d'un «être humain» (אָדָם) qui «fait briller» (אור hif.) «son visage» (פָּנָיו). Des exégètes ont bien remarqué que dans les textes bibliques, cette expression n'est utilisée que pour parler de la face de *Dieu*[3]; mais il semble qu'aucun d'eux n'ait lu notre verset en ce sens. On ne pense qu'au visage de *l'homme* auquel la sagesse donnerait un regard clair. C'est probablement encore une conséquence de la césure décrétée entre 7,29 et 8,1: si l'on «recolle» pourtant le texte (ignorant la séparation des chapitres), on trouve «Dieu» mentionné immédiatement avant (7,29) et rien n'empêche de lire la tournure «faire briller sa face» au sens habituel, c'est-à-dire comme expression de la bienveillance de *Dieu*. Le v.1b tient ainsi à faire un pas de plus: le sage ne se fait pas seulement remarquer parmi les humains (v.1a), mais il trouvera aussi la faveur de Dieu s'il manifeste une «sagesse humaine» (חָכְמַת אָדָם – qu'il faut bien distinguer de la Sagesse [absolue et divine] inaccessible [7,23s] !).

Le stique parallèle (v.1bβ) reprend la notion de «visage» (פָּנָיו) en parlant de son עֹז («puissance», «force»). Il s'agit là d'un terme largement utilisé dans la louange de Dieu (cf. p.ex., Ps 105,4 où עֹז et פָּנִים se trouvent en parallélisme !) et exprimant une «force de volonté» qui marque l'intervention (salutaire ou punitive) de Dieu.

La forme verbale décrivant l'activité de cette «force» (MT: יְשֻׁנֶּא) est interprétée de manières fort diverses, et cela déjà dans les traductions anciennes. La Septante (LXX) a lu le verbe שׂנא («haïr»: μισηθήσεται); cette leçon «négative» prouve que ces traducteurs

---

[1] Cf. le problème analogue en 1,8; cf., ci-dessus, p.154.

[2] *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.330; cf. aussi CHARLES HENRY HAMILTON WRIGHT, *The Book of Koheleth*, London: Hodder and Stoughton, 1883, p.395.

[3] Cf., p.ex., NORBERT LOHFINK, *Kohelet* (1980), p.59: «... wird sonst im AT von Gott gebraucht»; ROLAND MURPHY, *Ecclesiaste* (1992), p.82.

n'ont plus pensé à la face de Dieu, mais à celle d'un être humain. La même remarque vaut pour la solution d'y reconnaître une forme du verbe שנה I («changer»; cf. Jérôme: «commutabit»): «la dureté de son visage est transformée» (TOB). Les associations d'idée plutôt «négatives» parfois liées à l'expression «force du visage» (cf. Prov 7,13 et 21,29[1]), ont certainement fortifié cette tendance à trouver dans ce texte une affirmation sur le «visage» humain. Si l'on garde, en revanche, le rapport avec la face de *Dieu*, l'explication à l'aide du verbe שנה III convient parfaitement au contexte: cette racine définit la personne d'un rang élevé, et Prov 24,21 mentionne des שׁוֹנִים immédiatement après Dieu et le roi. Le même verbe peut être supposé pour le texte d'Est 2,9 relatant l'élévation d'Esther qui avait trouvé faveur «devant la face» (חֶסֶד לְפָנָיו) du roi[2]. La signification précise de ce verbe שנה III fut assez vite oubliée et évincée par les deux autres verbes שנה plus fréquemment attestés dans les textes bibliques; cela explique les problèmes que ce verset a posés aux traducteurs et exégètes de tous les temps. L'écriture avec א (au lieu ה) a également contribué à la confusion (cf. LXX: «haïr»), mais cette variation orthographique n'est pas un cas isolé dans le livre de Qohéleth[3] et on la constate aussi dans la notice de «l'élévation» de Yoyakîn (2Rois 24,29).
Je retiens donc pour le texte original le sens suivant: «La force de sa face élèvera à un rang très haut [anoblira]». On attend encore l'indication de l'objet de cet anoblissement. On peut la reconstituer à l'aide de אֲנִי (au début du verset suivant) qui dans la forme massorétique du texte, ne donne aucun sens[4]; cet élément totalement isolé a primitivement constitué le suffixe à la forme verbale: יְשַׁנְאֶנּוּ («il l'élèvera»).

La faveur divine (פָּנִים) qui ne manquera pas de se manifester vigoureusement (עֹז), se montrera publiquement quand le sage trouvera une position très éminente (שנא III/ שנה III) qui ne sera surpassée que par le roi et par Dieu (cf. Prov 24,21). Cela fait penser au rang élevé d'un conseiller du roi, et le Théologien-Rédacteur profite de ce contexte pour insérer (au **v.2**) des avis de prudence opportuns dans cette situation. Car l'élévation à une position aussi extraordinaire n'entraîne pas seulement un honneur sans pareil, mais aussi un risque extrême. Les conseils évoqués sont plutôt traditionnels[5]; le passage soudain à la 2e personne («observe !») peut signaler le caractère de citation qui marque cet enseignement.

«La bouche du roi – observe-la !» Du point de vue syntaxique, le nouveau thème est placé en position accentuée au début[6] de la proposition: ce qui sort de la «bouche» du roi (surtout ses ordres[7]), demande une attention intense et

---

1 Cf. aussi l'utilisation dans l'hébreu mishnaïque: ROBERT GORDIS, *Koheleth* (³1968), p.287.
2 Pour les questions linguistiques ainsi que pour les références bibliographiques cf. KÖHLER-BAUMGARTNER, *HALAT* vol.IV (1990), pp.1477-1478.
3 Cf. BO ISAKSSON, *Studies in the Language of Qohelet* (1987), p.74.
4 ROGER NORMAN WHYBRAY, *Ecclesiastes* (1989), p.130: «It makes no sense in the context, and it is not represented in the Versions. It is probably a textual error».
5 Cf., p.ex., Prov 14,35; 16,14; 19,12; 20,2; 24,21.
6 Je ne reprends plus la question de אֲנִי qui ouvre le v.2 selon le texte massorétique (cf., ci-dessus [avec la note 4]); je renonce aussi à discuter les autres propositions d'amélioration, assez nombreuses et disparates: cf., p.ex., SEBASTIAN EURINGER, *Der Masorahtext des Koheleth* (1890), pp.95-96 (אֶת); CHARLES F. WHITLEY, *Koheleth* (1979), p.71 (אנפי).
7 Pour פֶּה («bouche») au sens de «commandement/ordre» cf., p.ex., FÉLIX GARCÍA LÓPEZ, art. פֶּה *pæh*, dans: *ThWAT* VI (1989), col.530.

d'être soigneusement gardé (שמר[1]). Il s'agit là, depuis toujours, de la première règle qui s'impose dans le milieu des conseillers royaux[2]. On s'attend ensuite à une deuxième règle formulée en parallèle, mais le parallélisme du v.2b n'est pas satisfaisant et pose de nombreux problèmes.

Une traduction littérale donnerait ceci: «et à cause du serment de Dieu». Ce qui manque surtout, dans ce bout de phrase, est une forme verbale. La Septante (LXX) a essayé de remédier à cette situation en considérant le verbe du début du v.3 comme appartenant encore au v.2b, mais cette mesure détruit à son tour le parallélisme du v.3 (אַל־תִּבָּהֵל | אַל־תַּעֲמֹד). Il me semble inévitable de chercher à reconstituer une forme verbale dans le cadre du seul v.2b. Or, il n'y a qu'un mot qui est suspect, c'est donc lui qui fournira le matériel consonantique: אֱלֹהִים. Son remplacement par une forme verbale offre trois avantages: a) on allège la construction génitivale qui actuellement comprend quatre éléments, ce qui est assez exceptionnel et lourd; b) on aboutit à un parallélisme impeccable qui pour les vv.2a et 2b, indique chaque fois d'abord l'objet direct et ensuite la forme verbale; c) on évite la mention de «Dieu» et de son «serment» qui dans ce contexte, pose plus de questions qu'elle n'en résout.

L'instruction de «garder» (שמר) la parole du roi appellera volontiers en écho celle de «garder un silence» total (אלם) sur tout ce que l'on entend dire au sein du conseil royal. אלם évoque l'image d'une bouche hermétiquement fermée («liée», «ligotée»[3]). La forme qu'il faut reconstituer pour notre texte est donc אֱלוֹם (impératif en parallèle à שְׁמוֹר). Les lèvres doivent rester fermées «sur» (עַל[4]) les informations que le conseiller porte dès lors dans son cœur. Cela concerne tout particulièrement une «affaire» (דִּבְרָה[5]) de «serment» (שְׁבוּעָה), c'est-à-dire tout objet qui pourrait porter atteinte au serment de fidélité (loyauté[6]) prêté par le conseiller à son roi.

אֱלוֹם se recommande donc bien dans ce contexte. La modification en אֱלֹהִים s'explique facilement, car l'expression שְׁבֻעַת יהוה est attestée plus d'une fois dans les textes bibliques (Ex 22,10; 2Sam 21,7; 1Rois 2,43) et le lecteur sera plus enclin à lire un mot très fréquent (אֱלֹהִים) à la place d'un verbe plutôt rare (אלם).

---

1 À cause de אֲנִי Jérôme préfère lire שמר comme un participe («Ego os regis custodio»; *Commentarius in Ecclesiasten* [CChr.SL 72, 1959], p.283), mais cette proposition est insoutenable (SEBASTIAN EURINGER, *Masorahtext*, p.95: «... dann stimmt die Wortfolge nicht»).

2 Cf. PIETER ARIE HENDRIK DE BOER, «The Counsellor», dans: Martin Noth et D. Winton Thomas (éds), *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East* (VT.S 3), Leiden: E.J. Brill, 1960, pp.42-71 (p.62: «The counsellor, a dignitary of the royal court [...] is considered as one who knows commonly hidden, occult matters which are decisive for the future»; p.66: «A counsellor possesses insight into things unknown to men in general»); cf. aussi Ahiqar X,6-7 (PIERRE GRELOT, *Documents araméens d'Égypte. Introduction, traduction, présentation* [Littératures anciennes du Proche-Orient, vol.5], Paris: Cerf, 1972, pp.107-108 [§§17-20]; BEZALEL PORTEN et ADA YARDENI, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypte* [TADAE], vol. III, Winona Lake: Eisenbrauns, 1993, pp.36-37).

3 Cf. δεσμὸς τῆς γλώσσης (Mk 7,35). Son contraire est «ouvrir la bouche» (פתח פֶּה); ce parallélisme antithétique est attesté en Es 53,7; Ez 3,26s; 24,27; 33,22; Ps 38,14; 39,10; Prov 31,8s; Dan 10,15s.

4 On peut lire עַל aussi au sens de «au sujet de...».

5 Cf. Job 5,8; habituellement, on a négligé cette signification concrète de דִּבְרָה pour n'y reconnaître qu'une préposition composée (...עַל־דִּבְרַת; «à cause de»), en analogie à Qoh 3,18.

6 Cette signification de שבע se manifeste bien dans des textes comme 1Sam 20,17.42; 2Sam 21,7; 1Rois 1,51s; de nombreux exégètes la retiennent aussi pour notre texte, p.ex.: FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.333 («Gehorsamsgelübde»); AARRE LAUHA, *Kohelet* (1978), p.148 («Treueid»).

Si l'on accepte la correction du texte (וְעַל דִּבְרַת שְׁבוּעָה אֱלוֹם), on obtient l'image du sage élevé au rang de conseiller royal, mais obligé alors à une loyauté absolue envers son souverain.

Le **v.3** souligne encore cette vue en évoquant, par la mise en garde (אַל), le contraire: la déloyauté et la trahison qui sont résumées sous le terme de דָּבָר רָע («mauvais cas»[1]). Ce v.3 ouvre avec אַל־תִּבָּהֵל que l'on rend habituellement par «Ne te presse pas (de t'éloigner de sa face) !». Dans ce contexte, pourtant, il est peu probable qu'il faille penser à une règle de bienséance («marche à pas comptés !»[2]) ou à une formule d'encouragement («essaie de tenir le coup avant d'abandonner ce poste !»[3]); car l'interdiction d'«être pressé» permettrait tout de même une déloyauté et ne proscrirait qu'une décision hâtive. Seule une interdiction radicale et absolue est conforme à l'intention des versets qui entourent le v.3aα. Il faut donc supposer l'autre signification du verbe בהל[4]: «n'avoir ni rime ni raison», «être troublé». Il décrit ainsi un comportement totalement insensé[5] ou même honteux[6] qui n'engendre que la ruine[7]. Je lis donc l'ouverture du v.3 en ce sens: «Surtout ne fais pas la sottise honteuse et impardonnable...!». La déloyauté s'exprime ici par la tournure הלך מִפָּנָיו[8] («aller loin de sa face»; cf. Os 11,2): le conseiller se dérobe aux regards (au contrôle) de son maître.

Le v.3aβ fait allusion au deuxième acte de la déloyauté: un conseiller infidèle pourrait «se placer» (עמד; cf. Ps 1,1; Dan 8,23; 11,20; 12,1.13) dans une «sale affaire» (דָּבָר רָע), celle d'une conspiration contre le roi ou dans tout autre démarche qui nuirait aux intérêts du souverain. Un tel comportement est catégoriquement interdit: אַל־תַּעֲמֹד !

En lisant la suite (v.3b) dans la ligne de cette directive d'une loyauté absolue, on s'attend à un texte comme celui-ci: «Mais (כִּי) tout ce qu'il voudra

---

1 Cf., p.ex., FRANZ DELITZSCH, *op. cit.*, p.334: «Verschwörung gegen des Königs Leben und Thron»; VINCENZ ZAPLETAL, *Kohelet* (1905), p.191: «d.h. konspiriere nicht gegen ihn».

2 Cf. LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen gründet das Glück* (1994), p.182: «eine Art Anstandsregel [...]: Man verläßt ruhigen und angemessenen Schrittes den König. Jede Hast und Hektik sind an diesem vornehmen Orte fehl am Platz».

3 Cf. JAMES L. CRENSHAW, *Ecclesiastes* (1988), p.150: «encouragement to tarry long enough to assess a potentially explosive situation».

4 Il est probablement significatif que בהל soit ici utilisé au nif'al, tandis que la signification «se hâter» est vocalisée comme pi'el (5,1; 7,9).

5 KÖHLER-BAUMGARTNER, *HALAT* vol.I (1990), p.107, remarque que ce sens est bien attesté dans la langue arabe. Des exégètes des XVIIIe et XIXe siècles ont encore retenu cette compréhension pour notre texte (JOHANN CARL CHRISTOPH NACHTIGAL, *Koheleth oder die Versammlung der Weisen* [1798; cf., ci-dessus, p.17 note 1], p.171: «umdüstert» [avoir l'esprit dérangé]; WILHELM NOWACK, *Prediger Salomo's* [1883], p.268: «unbesonnen»), mais plus tard, les commentateurs ne la mentionnent plus.

6 Il est à signaler que בהל est utilisé en parallélisme avec בוש: Ps 6,11; 83,18.

7 Cf. Ps 90,7 (|| כלה); 104,29 (|| גוע), etc.

8 Pour la construction grammaticale cf. GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §120g.

(כָּל־אֲשֶׁר יַחְפֹּץ), fais-le !». Seule la forme du dernier mot du v.3b (יַעֲשֶׂה: «*il* fera») ne correspond pas à cette attente. Pourtant, si l'on remonte au texte consonantique primitif, on comprend facilement une confusion entre ועשה[1] et יעשה. Lors de la transmission du texte, le ו, dans sa fonction de marquer la séparation entre les deux sujets différents («il» et «tu») et d'accentuer le sujet du mot suivant (*waw apodosis*[2]), n'a plus été reconnu. On y a lu une forme plus courante, «il fera», comme elle est maintenant attestée par toute la tradition scripturaire.

Le **v.4a** constitue l'élément parallèle au v.3b. Comme celui-ci, il débute par une proposition «relative» (avec אֲשֶׁר) qui parle du roi: il «dit» (דבר) aussi ce qu'il «veut» (חפץ).

La teneur principale de l'énoncé (le מֶלֶךְ qui «dit» quelque chose d'une manière autoritaire) est évidente et incontestable. Mais en ce qui concerne les détails grammaticaux et syntaxiques, le v.4a est plein de problèmes. Déjà son premier mot (בַּאֲשֶׁר) n'est pas attesté de manière unanime: 17 manuscrits hébreux, la Septante (LXX), la version syriaque et d'autres témoins lisent כַּאֲשֶׁר[3]. Cette variante doit être examinée en relation avec une deuxième: à la place de la construction nominale (דְּבַר־מֶלֶךְ), de nombreux textes attestent la forme *verbale* (דִּבֵּר מֶלֶךְ)[4]. Cela donne la traduction suivante: «Comme [le] dit le roi...» (Jérôme: «sicut dixerit rex»).
À suivre le modèle du v.3b, nous attendons un impératif qui exige l'exécution de la parole du roi. Le texte massorétique, cependant, lit un substantif (שִׁלְטוֹן) qui a déjà posé problème aux traducteurs anciens et auquel on donne aujourd'hui la fonction d'un attribut: «la parole du roi est souveraine» (TOB). Mais il s'agit là d'un expédient plutôt que d'une solution convaincante[5]. En considérant les données consonantiques de ce mot douteux, on pense immédiatement au verbe שלם qui correspond bien au sens d'«exécuter/accomplir» attendu pour la suite du verset. Je reconstitue donc la forme suivante: שַׁלְּמוֹ ou שַׁלְּמֶנּוּ. Cela donne pour l'ensemble du v.4a la traduction: «Conformément à ce qu'a dit le roi, exécute [tout] !»

Les ordres d'un roi doivent être exécutés[6] – sans réserve et sans restriction. Personne ne lui demandera des comptes. Le texte l'exprime sous la forme d'une question rhétorique: «Qui lui dira: “Que fais-tu ?” ?» (v.4b). Ce passage, dès le v.2, présuppose l'idée d'un roi omnipotent, et exige du sage une soumission inconditionnelle. Un tel concept royal ainsi que le conseil de soumission sont très provocateurs pour une pensée juive et pour tout esprit qui se veut éclairé. Ces énoncés ne permettent pas de garder la distance critique que

---

1 = וַעֲשֵׂה (impératif): «toi, fais[-le]!»; cf. l'explication qui va suivre.
2 Cf. GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §143d.
3 Cf. EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.393.
4 Il faut surtout mentionner la Septante, Aquila et Théodotion. Pour l'énumération exhaustive des témoins cf. SEBASTIAN EURINGER, *Der Masorahtext des Koheleth* (1890), p.97.
5 Rashbam note expressément que שִׁלְטוֹן est un nom, cf. SARA JAPHET – ROBERT B. SALTERS, *The Commentary of R. Samuel Ben Meir* Rashbam *on Qoheleth* (1985), pp.170-171.
6 A l'aide des concordances, on peut facilement constater que חפץ ou דבר, d'un côté, et עשה ou שלם, de l'autre, se trouvent très souvent combinés pour exprimer l'exécution exacte de ce qui a été projeté ou dit préalablement.

l'on souhaiterait surtout maintenir quand on a affaire à un roi étranger et tyrannique. À cela s'ajoute encore que, pour des esprits particulièrement pieux parmi les Juifs, cette omnipotence royale peut entrer en conflit avec l'idée d'un Dieu «Tout-Puissant» et incomparable. Le Targoum a catégoriquement refusé de lire ces versets comme des conseils concernant le milieu royal; d'après lui, ils ne parlent que de Dieu-Roi[1]. Une telle interprétation «théo»-logique de nos versets s'est exercée sans doute antérieurement et se manifeste probablement déjà dans la transmission du texte (cf. אֱלֹהִים au v.2 !). On pourrait même soupçonner que tout le v.4b est une adjonction[2] qui résulte du même souci, car il correspond presque littéralement et intégralement à Job 9,12 où la même chose est dite de Dieu (cf. És 45,9; Sag 12,12; Rom 9,20)[3].

Le **v.5** n'utilise plus l'impératif ou le vétitif pour évoquer le comportement requis d'un conseiller royal. Il continue d'en parler en se servant d'une forme grammaticale différente, du participe (שׁוֹמֵר): «celui qui garde l'ordre». Par conséquent, ce verset ne contiendra plus l'appel à la loyauté ou l'interdiction d'une déloyauté; il sera d'un caractère différent. Le verbe שׁמר («garder») renoue avec le v.2, et מִצְוָה («ordre») correspond à ce que le v.2 exprime par פִּי־מֶלֶךְ[4].

La suite du texte expose certainement ce que le conseiller fidèle peut espérer comme «re-connaissance» (cf. ידע) pour sa loyauté. Elle est énoncée dans une formulation négative: «il ne connaîtra pas (לֹא יֵדַע) un דָּבָר רָע». Habituellement, on comprend דָּבָר au sens non-spécifique de «chose» pour proposer ici la traduction: «il n'éprouvera rien de mal»[5]. Mais il faut rappeler que דָּבָר porte aussi la signification de «parole»; c'est le contexte qui décidera de la compréhension qu'il faut retenir.

La proposition négative avec לֹא יֵדַע est suivie d'une formulation positive qui reprend le même verbe יֵדַע (v.5b). Son contenu pourtant ne correspond guère à ce que l'on attend d'un parallélisme quand (par exemple) la TOB traduit: «Le temps et le jugement, le cœur du sage les connaît». Car, dans cette

---

1 ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa (1992), p.161; CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste et son double araméen* (1990), p.73. Cf. aussi l'exégèse de Rashbam (SARA JAPHET – ROBERT B. SALTERS, *op. cit.*, p.168-171) et d'autres exégètes juifs.

2 L'idée d'un ajout est renforcée par deux observations: a) cet élément v.4b sort des parallélismes que je viens de décrire (2a || 2b; 3aα || 3aβ; 3b || 4a); b) le verbe עשׂה utilisé ici pour le roi, marque une différence par rapport à ce qui précède, puisque là, les verbes que j'ai retenus pour le roi, ne concernent que le «vouloir» et «dire», tandis que le «faire» incombe aux autres.

3 Cf. PANC BEENTJES, «Who is like the Wise?» (1998), p.308.

4 La notion מִצְוָה n'exige pas d'interprétation «théo»-logique (ainsi, p.ex., AARRE LAUHA, *Kohelet* [1978], p.149). Elle est, au contraire, plutôt improbable ici parce que dans la littérature sapientiale, le terme מִצְוָה n'est utilisé pour les commandements de Dieu qu'à partir du livre tardif du Siracide (cf. MICHAEL V. FOX, *Qohelet and his contradictions* [1989], p.247).

5 Cf., p.ex., EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.393.

compréhension et traduction, le v.5b ne poursuit pas la question des conséquences (positives) d'un comportement loyal; il présente une sentence assez générale qui, cependant, s'accorde mal avec la forme grammaticale du verbe[1].

Il me semble indispensable de considérer les possibilités de reconstitution d'un parallélisme vraiment satisfaisant pour les deux éléments v.5a et v.5b. Nous possédons déjà un noyau solide qui mérite toute confiance: le couple «opposé» de לֹא יֵדַע et יֵדַע. Comme sujet grammatical שׁוֹמֵר מִצְוָה s'impose pour le v.5a, tandis que pour le v.5b, toute la tradition scripturaire suppose לֵב חָכָם. Ce parallélisme ne provoque pas non plus de suspicions, car les versets précédents ont décrit le «sage» (חָכָם) justement dans son respect de la volonté du roi et de ses ordres. Ce n'est donc que dans le troisième élément que le parallélisme est défectueux, et il faut sans doute en chercher les raisons du côté de la tournure עֵת וּמִשְׁפָּט qui présente d'ailleurs une transmission scripturaire irrégulière et trouve une répétition littérale au verset suivant. Quel pourrait donc être l'aspect positif attendu par une pensée loyale, en parallélisme «antithétique» à l'aspect négatif défini par דָּבָר רָע ?

La solution que je propose est la suivante: Contrairement à la compréhension généralement préférée («rien de mal»), il faut lire ici דָּבָר dans son sens de «parole» retenu également par Jérôme («verbum malum»[2]). דָּבָר רָע est le contraire de דָּבָר טוֹב (Prov 12,25); il rend la vie difficile. Il faut pourtant préciser encore le «Sitz im Leben» de son énoncé: l'élément parallèle (מִשְׁפָּט) fait penser à une parole de «verdict» prononcée par une autorité. À ce propos, on peut aussi mentionner la tournure דְּבַר מִשְׁפָּט de 2Chr 19,6 (Dtn 17,9 דְּבַר הַמִּשְׁפָּט) qui porte le sens de «sentence de jugement». Notre v.5a voudrait donc exprimer que le conseiller loyal n'en viendra jamais à être condamné par son souverain. Une telle compréhension me semble largement préférable à celle qui va beaucoup plus loin en pensant à une promesse générale de ne voir jamais «rien de mal». Je lis donc דָּבָר du v.5a au sens de l'expression pleine de דְּבַר מִשְׁפָּט dont la combinaison avec l'adjectif רָע aurait produit une formulation linguistiquement difficile et ambiguë. Pour cette raison, l'auteur aurait renoncé au terme מִשְׁפָּט pour la définition précise de דָּבָר tout en le reprenant dans l'élément parallèle (v.5b) pour en garantir, par le contexte, une juste compréhension.

Pour le v.5b, il faut donc reconstituer une expression qui dans le cadre du parallélisme, pourrait représenter un équivalent à דְּבַר מִשְׁפָּט et qui, en plus, serait aussi proche que possible de l'actuel état consonantique de עת ומשפט. Je ne vois qu'une possibilité: il faut penser à une expression telle que פתגם משפט. Le mot פִּתְגָם est d'origine perse[3]; attesté encore en 8,11 au sens, clair, de «sentence»/«verdict». Si l'on cherche la spécificité d'un arrêt appelé פִּתְגָם, en regard de tous les autres termes hébreux de ce champ sémantique, on ne se trompera pas en y associant en particulier les décrets promulgués par une cour royale régissant tout un empire (perse puis hellénistique). D'autres attestations bibliques de ce terme montrent bien son rapport spécifique aux décisions *royales* (Est 1,20: פִּתְגָם הַמֶּלֶךְ; cf. Esd 4,17; 5,7; 6,11). Ce milieu convient parfaitement au contexte qui marque tous nos versets. פִּתְגָם מִשְׁפָּט doit donc désigner un décret royal qui réhabili-

---

[1] Cf. EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.394: «Dans cette interprétation, ידע ne devrait pas être à l'imparfait». D'une manière conséquente, PODECHARD corrige le texte (יָדַע) pour garantir la compréhension généralement supposée.

[2] *Commentarius in Ecclesiasten* (CChr.SL 72, 1959), p.315; cf. aussi LXX: ῥῆμα πονερόν.

[3] Cf. déjà FRIEDRICH WILHELM CARL UMBREIT, *Coheleth Scepticus de summo bono. Commentario philosophico-critica*, Göttingen 1820, p.118; il réfute la tentative de GREGOR ZIRKEL (*Untersuchungen*, 1792 [cf., ci-dessus, p.200 note 1], p.46) de dériver ce mot de la langue grecque (φθέγμα). Pour les recherches plus récentes cf. GEORGE G. CAMERON, «Persepolis treasury tablets old and new», dans: *JNES* 17 (1958), pp.162-163 et 173.

tait le conseiller, objet de diffamations, en confirmant son comportement loyal et irréprochable.

Je traduis ma reconstruction de la forme primitive du v.5 de la manière suivante: «[Le sage] qui garde [toujours] les ordres [de son souverain], ne fera l'expérience (לֹא יֵדַע) d'aucune sentence condamnatoire (דָּבָר רָע), mais [au contraire] ce sera un juste verdict de confirmation ou de réhabilitation (פִּתְגָם מִשְׁפָּט) que connaîtra (יֵדַע) le cœur / la pensée (לֵב) de [celui qui agit comme] un sage [le conseiller, en l'occurrence]».

C'est donc à la fin de ce v.5 que réapparaît le terme חָכָם («sage») qui avait ouvert tout le passage (v.1: «Qui est comme le sage...?») et qui, ici, conclut. On pourrait parler d'un encadrement formé par la notion חָכָם. Répétons pourtant que tout ce texte ne veut pas donner le portrait du «sage» en général, mais n'en concerne qu'une catégorie particulière: le «sage», en tant que conseiller royal, décrit ici dans ses seuls rapports avec le monarque. L'auteur use de termes absolument traditionnels pour parler des exigences sévères auxquelles est soumis tel homme; les mêmes traditions lui permettent de parler également de la reconnaissance que rencontrera la loyauté envers le souverain, qui ne manquera pas de rendre de justes verdicts – infamants ou honorifiques. Tout ce passage culmine donc dans l'évocation de la justice (מִשְׁפָּט) qui se manifestera d'une manière sûre et équitable.

On retrouve ainsi le thème auquel le Théologien-Rédacteur est particulièrement attaché: il y aura jugement et justice ! Arrivé à ce motif-clé, le Théologien-Rédacteur tient à en étendre l'application en passant du rapport entre un roi et son conseiller, à la relation que tout homme devrait avoir avec son Dieu(-Roi). Le **v.6**, en effet, par sa mention de הָאָדָם («l'homme»), renoue avec 7,29 qui désignait aussi l'être humain en tant que tel (הָאָדָם) dans son rapport avec Dieu (הָאֱלֹהִים). L'aspect de généralisation se manifeste déjà dans la toute première expression du verset qui contient l'élément כֹּל («tout»): כָּל־חֵפֶץ. Cette tournure ainsi que tout le contenu du v.6a constitue une reprise presque littérale de 3,1b, soit du verset que le Théologien-Rédacteur avait placé en tête de son poème sur le temps (3,2-8). Trois différences pourtant sont à signaler: a) Par l'inversion de la suite des éléments, c'est maintenant כָּל־חֵפֶץ qui se trouve accentué dans la phrase. Il ne me semble pas exclu qu'ainsi le חפץ du roi (v.3b) soit repris pour être généralisé et appliqué à *toute* «affaire». b) On a ajouté l'élément יֵשׁ («il est», «il y a»), peut-être en conséquence de l'inversion syntaxique déjà mentionnée. c) Le point le plus remarquable: l'interprétation de עֵת («temps», «moment») par l'ajout parallèle et complémentaire de וּמִשְׁפָּט («...et jugement»); עֵת וּמִשְׁפָּט devient un hendiadis évoquant le «moment» où Dieu(-Roi) rendra son verdict sur toute activité.

Celle-ci est connotée de méfait et de culpabilité (v.6b): «Car la méchanceté (רָעָה: la mauvaise intention et la mauvaise action) de l'être humain (הָאָדָם) est

grande (רב: «nombreux») envers/contre lui [= Dieu]». Le Dieu(-Roi) ne pourra tolérer cette attitude «déloyale» des humains sans intervenir un jour pour rétablir la justice.

Ainsi, la compréhension du v.6 ne pose aucun problème. Il faut pourtant signaler que six manuscrits hébreux ainsi que la Septante (LXX) et Théodotion lisent דעת au lieu de רעת[1]. La confusion de ר et ד est aisément compréhensible, mais on ne voit guère le sens que cette leçon («le savoir de l'homme est grand») pouvait prendre dans ce contexte précis. D'une manière unanime, les exégètes retiennent רעת comme «la vraie leçon» (Podechard). En revanche, ils divergent considérablement dans l'interprétation qu'ils en donnent. La plupart la comprennent au sens de «malheur» qui pèse lourdement sur l'homme (עָלָיו), qu'ils voient expliqué au verset suivant[2]. D'autres l'interprètent au sens d'une «méchanceté» et culpabilité de l'homme[3]. La clé d'une juste compréhension du v.6b se trouve dans עָלָיו qui (sauf erreur) n'a jamais été lu autrement que comme se référant à *l'homme*. D'après mon interprétation, en revanche, le suffixe de la 3e personne se rattacherait à *Dieu*. Il faut concéder que, à en juger rapidement, le mot de référence (הָאֱלֹהִים) est assez éloigné (7,29) et que l'impression de distance augmente encore avec la séparation en chapitres. J'ai pourtant essayé de montrer a) que cette répartition des chapitres est peu justifiée et détruit une continuité dans l'argumentation; b) que 8,1-5 constitue un pas argumentatif particulier centré sur un seul thème (relation roi – conseiller) et encadré par le terme de חָכָם; c) que 8,6 (par sa mention de הָאָדָם) reprend clairement le fil de 7,29 et par là tout le thème du rapport entre l'homme et Dieu.

On pourrait même dire que de manière sous-entendue, Dieu était présent dans tous les versets sur le «roi» (8,1-5) – et le Targoum les a même *explicitement* interprétés en ce sens ! Le v.6a, finalement, ne permet aucune autre compréhension que de reconnaître dans עֵת וּמִשְׁפָּט une allusion au jugement de *Dieu*. C'est *lui* qui est offensé par le mauvais comportement des humains. La préposition עַל exprime bien cet aspect d'opposition et d'hostilité. Elle ne manque pas non plus d'être attestée dans des tournures avec רָעָה; mentionnons, par exemple, Gen 50,20, mais surtout Nah 1,11 où les mauvaises intentions se dirigent également contre Dieu (רָעָה עַל־יהוה).

Il est certainement significatif que toute l'expression רָעַת הָאָדָם רַבָּה se trouve aussi en Gen 6,5, dans la notice indiquant la raison pour laquelle le déluge fut déclenché. Pour le Théologien-Rédacteur la situation fondamentale du rapport avec Dieu n'a en rien changé (רָעַת הָאָדָם רַבָּה); pour l'avenir pourtant, il n'attend pas la punition collective d'un déluge, mais le jugement (מִשְׁפָּט) individuel pour «toute affaire» (כָּל־חֵפֶץ) entreprise par l'homme[4].

---

1 Cf. EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.395.

2 Cf. déjà Jérôme: «Afflictio quippe hominis multa super eum, quia nescit quod futurum est» (*Commentarius in Ecclesiasten* [CChr.SL 72, 1959], p.316).

3 Cf., p.ex., FRANZ DELITZSCH, *Koheleth* (1875), p.335 («das Böse des Menschen»). Le Targoum semble combiner les *deux* compréhensions: «... calamité dans le monde, c'est la faute des hommes qui font le mal...» (CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste* [1990], p.73).

4 Après sa description du déluge, l'épopée de Guilgamesh refuse également l'idée qu'une pareille punition collective se reproduise, et répète quatre fois: «Au lieu que tu fasses le déluge...»; l'alternative est exprimée en termes suivants: «Punis le pécheur pour son péché, punis le criminel pour son crime, mais laisse-toi fléchir pour qu'il ne soit pas retranché (de la vie), sois longanime, pour qu'il ne [périsse pas (?)]!» (citations d'après RENÉ LABAT, *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Paris: Fayard, Denoël, 1970, pp.217-218).

Le prononcé du jugement en tant que tel est absolument certain, un seul point reste ouvert: son moment précis. Le **v.7** en parle et souligne immédiatement par la négation qui l'ouvre (אֵינֶנּוּ) que les connaissances sur ce point sont hors de portée des humains: «ce qui arrivera (מַה־שֶּׁיִּהְיֶה), il [= l'homme] n'est absolument pas en mesure (אֵינֶנּוּ) de le connaître (ידע)». Ce «non-savoir» ne concerne pas seulement le fond et la forme (מָה) du jugement, mais surtout le «quand?» (כַּאֲשֶׁר[1]) de cet événement: «Qui lui indiquera (מִי יַגִּיד לוֹ) quand cela arrivera?». Nous sommes une fois de plus en présence d'une des nombreuses questions rhétoriques qui ne demandent qu'une réponse négative: Non, personne ne donnera des informations sur ce point! Il n'est pas exclu que ce «non» catégorique s'oppose aussi aux spéculations apocalyptiques qui essaient de calculer l'horaire du Jugement Dernier. Au lieu de s'évader dans des considérations sur un temps suprême («eschatologique»), le Théologien-Rédacteur reste proche de ce que l'homme peut éprouver; il semble lier la question du jugement au problème de la mort dont il parle au **v.8**.

Ce verset commence également par la négation אֵין. Ici, pourtant, elle n'est pas combinée avec le suffixe de la 3[e] personne (comme c'est le cas au v.7a), mais suivie de la répétition explicite du sujet (אָדָם): «Il n'y a pas d'homme». Personne n'est «maître» (שַׁלִּיט) du «souffle»/«vent» (רוּחַ).

Depuis longtemps, on a remarqué que la première ligne du v.8 est trop longue puisqu'elle contient pratiquement *trois* stiques, ce qui ne convient pas à la forme habituelle du parallélisme. On a alors proposé de considérer לִכְלוֹא אֶת־הָרוּחַ comme un ajout secondaire[2]. Je partage la conviction que le texte n'est pas transmis dans sa forme originale, mais je suis d'avis qu'il faut chercher une solution pour sa reconstitution au niveau de *l'ensemble* du verset.

Pour dégager des critères en vue de la reconstitution du texte primitif, je pars de la *deuxième* ligne[3] du v.8 qui n'est pas surchargée, mais ne contient que les deux éléments que l'on peut attendre d'une structure en parallélisme. Son premier élément se présente sous la forme d'une proposition nominale (... אֵין), tandis que le second débute avec וְלֹא et un verbe à l'imparfait (יְמַלֵּט). On peut y reconnaître une proposition de type «conditionnel» ou «causal»: «étant donné que ceci ou cela est le cas [proposition nominale], alors il sera/il fera... [proposition verbale].»[4]

L'état consonantique de la *première* ligne permet sans autre de reconstituer une même structure syntaxique, car לכלוא se prête facilement à une lecture erronée pour une *apo-*

1 כַּאֲשֶׁר permet aussi la traduction «comment?» (cf. déjà LXX [καθώς] et Jérôme [«sicut»]), mais tout le contexte ne s'intéresse pas à cette question, mais à celle du עֵת (v.6) et du יוֹם (v.8).

2 Vincenz Zapletal, *Kohelet* (1905), p.192 («ein das Metrum störender Zusatz»); Aarre Lauha, *Kohelet* (1978), p.146 («eine – an sich richtige – Glosse»); cf. BHS sous 8[a-a]: «add».

3 Les massorètes ont malheureusement détruit l'unité de cette ligne en mettant la césure principale (indiquée par l'atnaḥ) au milieu d'elle; la Septante (éd. Alfred Rahlfs), en revanche, ne partage pas cette vue sur la disposition du verset.

4 Pour ce type de proposition cf. Gesenius-Kautzsch, *Grammatik*, §159i; la traduction «alors» rend compte du «Waw apodosis» (*ibid.*, §143d).

dosis commençant (conformément à la deuxième ligne) par וְלֹא. En gardant le verbe כלא, on doit donner à son imparfait la vocalisation יִכְלָא. On obtient ainsi la tournure וְלֹא־יִכְלָא («et il ne retiendra/enfermera pas»). Si l'on veut garder *l'infinitif* לִכְלוֹא, on pourrait même penser à un texte primitif plus long וְלֹא־יוּכַל לִכְלוֹא («et il ne *pourra* pas retenir») dont la répétition de «ל-כ» aurait pu être considérée par un copiste comme une dittographie erronée qu'il aurait alors «corrigée».

La première construction syntaxique ne donne de sens qu'à la condition que l'on y joigne encore בְּיוֹם הַמָּוֶת; sinon l'énoncé du v.8aα (on ne maîtrise pas la רוּחַ) et celui du v.8aβ (on ne peut retenir la רוּחַ) ne se distingueraient guère et une logique «causale» ou «conditionnelle» perdait toute sa portée. L'argumentation du texte va d'une constatation *générale* (la non-maîtrise de la רוּחַ) à une conclusion déductive pour la situation *spécifique* de la mort. – L'ajout וְאֵין שִׁלְטוֹן (en 8aγ) ne fait qu'expliciter ce chemin argumentatif en répétant expressément la racine שלט pour le moment de la mort.

La pesanteur et la surcharge de la première ligne du v.8 tient certainement au fait que le terme רוּחַ permet plusieurs compréhensions, surtout celle de «vent» qui s'impose pour l'ouverture du livre (1,6). Rien ne nous empêche de le lire ici avec ce sens[1]. Je dirais même que cette compréhension est la plus probable, car elle appuierait la mention de אָדָם, l'«être humain», vu dans son infériorité totale à Dieu. Gouverner le vent, en effet, est un privilège réservé à *Dieu* et exprimé par de nombreuses formules traditionnelles et stéréotypées (cf., p.ex, Prov 30,4). L'homme ne peut maîtriser le vent (cf. encore Jean 3,8). Voilà une constatation toute générale qui s'articule dans la proposition nominale (v.8aα).

La polysémie de רוּחַ permet de passer (au v.8aβγ) sans autre à l'évocation d'une situation bien particulière: le moment de la mort (בְּיוֹם הַמָּוֶת). Là aussi, l'homme se manifeste totalement incapable de s'assujettir la רוּחַ, comprise cette fois au sens de «souffle de vie»: quand celle-ci est en train de le quitter (cf. 3,21; Ps 146,4: יצא) et de retourner vers Dieu (Qoh 12,7), toute tentative de כלא échouera, soit au sens de «retenir» רוּחַ pour qu'elle ne s'éloigne pas[2], soit au sens d'essayer de l'«enfermer»[3] dans le corps humain pour lui garder sa vitalité.

Tandis que la première ligne du v.8 est dominée par des termes qui gravitent autour de «tenir ferme» («maîtriser», «retenir», «enfermer»), la seconde évoque le contraire: «lâcher/échapper». La constatation «générale» (premier élément: proposition nominale) s'inspire du domaine militaire: «il n'y a pas de licenciement pendant la guerre». L'idée sous-jacente est bien exprimée en allemand par la locution: «mitgegangen – mitgefangen – mitgehangen»: celui qui s'est laissé entraîner à quelque chose (p.ex. à un crime),

---

1 Cf. FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.336, et de nombreux exégètes avant lui et après lui.

2 Cf. LXX: κωλῦσαι; Jérôme: «retinere»; Targoum: מנע.

3 Cf. כֶּלֶא: «détention», «prison»; cf. ROBERT GORDIS, *Koheleth* (1951, [3]1968), p.290 (avec Rashi: «shut in, confine»); NORBERT LOHFINK, *Kohelet* (1980), p.61 («einschließen»).

risque d'être saisi avec les instigateurs et pendu avec eux. Les hommes enrôlés dans une armée pour participer à une campagne, ne peuvent plus se désengager; personne ne les laissera aller (שׁלח). Sur le ton de l'évidence proverbiale (comme ce qui précède, «aucun humain n'a de pouvoir sur la רוּחַ»), cet énoncé semble résonner bien loin du temps des milices tribales ou royales de l'Ancien Israël (cf. Dtn 20,5-8 et 24,5). On l'entend mieux s'adresser à une société qui perçoit les réalités au travers du modèle perse[1], un système largement mercenaire repris par les rois hellénistiques[2]. L'aspect absolument contraignant de l'enrôlement doit avoir gagné un caractère quasi proverbial: il n'y a qu'une participation *totale*, avec toutes les *conséquences* qu'elle comporte.

La même idée doit s'exprimer dans la suite du texte quand la «constatation générale» (proposition nominale) trouve un écho dans une situation spécifique et individuelle (proposition verbale). La compréhension la plus habituelle de ce deuxième élément est bien reflétée par la traduction de la TOB: «et la méchanceté ne sauve pas son homme». Le *pluriel* בְּעָלָיו est ainsi traduit sans autre par un *singulier* («son homme»), ce qui me semble un procédé assez douteux; plus encore, le concept d'une «méchanceté» qui a «son homme», n'est pas très convaincant et d'ailleurs sans parallèles dans les textes hébreux.

C'est le terme רֶשַׁע qui pose des problèmes. Ibn Ezra (1089-1165) mentionne une tradition qui interprète רֶשַׁע au sens de «richesse»[3], et Heinrich Graetz[4] en a déduit qu'il fallait supposer un changement de l'ordre des consonnes pour lire plutôt עֹשֶׁר au lieu de רֶשַׁע (cf. BHS sous 8[b]): «la richesse ne sauve pas son propriétaire»[5]. Mais cette proposition introduirait un thème qui n'est pas recommandé par le contexte. Il me semble que l'on peut résoudre le problème avec une intervention minimale dans le texte: tout en gardant les consonnes רשׁע, je suppose une vocalisation primitive רָשָׁע («méchant») au lieu de רֶשַׁע («méchanceté»). Les traducteurs anciens ont lu רשׁע dans leur *Vorlage* (non-vocalisée !) au sens du terme abstrait (p.ex. LXX: ἀσέβεια; Jérôme: *impietas*); il se peut pourtant que cette compréhension ait été influencée par une tendance à lire Qoh 8,8 comme une formulation *négative* qui correspondrait à la positive de Prov 10,2 et

---

1 Cf. J. ROY, «The Mercenaries of Cyrus», dans: *Hist* 16 (1967), pp.287-323; LUDMILA P. MARINOVIC, *Le mercenariat grec au IVe siècle avant notre ère et la crise de la* polis, Paris: Les Belles Lettres, 1980, surtout pp.24sq.; comme exemples concrets d'une règle «il n'y a pas de licenciement pendant la guerre», on peut se référer aux cas mentionnés par Hérodote, *Histoires*, IV,84 et VII,38s (traduction française: Hérodote, Thucydide, *Œuvres complètes*, introduction par Jacqueline de Romilly [Bibliothèque de la Pléiade], Paris: Gallimard, 1989, pp.316 et 478).

2 1Macc 3,28; 10,36; cf. Flavius Josèphe, *Antiquités Juives* XII,9,3; XIII,2,4 (Ralph Marcus, éd., Jewish Antiquities, Books XII-XIV, London – Cambridge: Heinemann/Harvard University Press 1957, pp.190-191 et 254-255).

3 MARIANO GÓMEZ ARANDA, *El comentario* (1994), p.87* (שהוא ממון, שרובו מקובץ הוא מרשע), p.134 («que es la riqueza, porque en su mayor partie se reúne por la maldad»).

4 *Kohélet* קהלת *oder der salomonische Prediger*, Leipzig 1871, p.105.

5 Cf. ERNEST RENAN, *L'Ecclésiaste* (1882), p.128: «Même la richesse, à ces moments-là, ne sauve pas toujours son propriétaire».

11,4 («la justice sauvera de la mort»). Ailleurs aussi la Septante atteste des compréhensions erronées de la racine רשע[1]. C'est surtout la fréquence des occurrences de רָשָׁע («méchant») dans le contexte immédiat (8,10.13.14; 9,2[2]) qui invite à comprendre רשע comme désignant l'homme («le méchant») et non le terme abstrait («la méchanceté»). La mention de אָדָם immédiatement avant soutient encore cette décision.
Je considère donc que רָשָׁע («méchant») est le sujet grammatical de la proposition (en analogie avec אָדָם de la ligne parallèle qui précède[3]). Cela implique de ne pas vocaliser ימלט comme pi'el (יְמַלֵּט), mais comme nif'al (יִמָּלֵט [cf. 7,26]): «il n'échappera pas, lui, le méchant !». En supposant ce verbe au nif'al, le אֶת qui suit ne peut plus être la *nota accusativi*, mais doit représenter la préposition («avec») où on retrouve l'idée de «*mit*gegangen – *mit*gefangen – *mit*gehangen» (qui hante les méchants, périra *avec* ses pareils)[4]. Cet aspect de «conjonction» trouve encore un reflet dans la traduction araméenne[5] ainsi que dans l'élément συν– chez Grégoire le Thaumaturge[6].

La lecture de רָשָׁע («le méchant») au lieu de רֶשַׁע («la méchanceté») nous mène au terme-clé de la conclusion du Théologien-Rédacteur, où רָשָׁע apparaît déjà dans le premier verset (7,15). Notre auteur ne peut contester le fait que des «méchants» puissent longtemps poursuivre leurs mauvaises activités sans en être empêchés (7,15); mais il n'abandonne pas l'idée d'une justice tout de même finalement rétablie. Il pense au moment de la mort (בְּיוֹם הַמָּוֶת) et veut donner à sa conviction d'un jugement des «méchants» la fermeté d'une logique contraignante (8,8): «Aussi peu l'homme maîtrise le vent [proposition nominale], aussi peu retiendra-t-il le souffle de vie quand il quittera son corps [proposition verbale]. Et de même, aussi peu licencie-t-on pendant la guerre [proposition nominale], aussi peu licenciera-t-on celui qui a s'est associé aux méchants [proposition verbale]». Pour le Théologien-Rédacteur, la perspective d'un jugement semble assurée et «logique»; seul son moment précis reste inconnu – comme d'ailleurs celui de la mort (cf. 8,7).

Le paragraphe de conclusion (7,15sqq.) se termine avec le v.8. Le Théologien-Rédacteur l'a placé comme nouvelle clé d'interprétation devant la partie finale du livre qu'il avait reçue. Au v.9a, nous retrouvons, en effet, les formulations de la «conclusion» de Qohéleth le Maître[7] auxquelles, pourtant, le Théologien-Rédacteur ajoute quelques commentaires. Le premier, ajouté de manière abrupte et peu claire, du point de vue syntaxique, se trouve au **v.9b**. Il commence par le mot עֵת («temps») qui reste isolé, suivi seulement d'une

---

1 P.ex.: en 3,16, LXX lit deux fois רָשָׁע (ἀσεβής) au lieu de רֶשַׁע; cf. 7,25.
2 Cf. aussi la répartition dans l'ensemble de l'Ancien Testament: 263 attestations pour רָשָׁע («méchant») contre 30 seulement pour רֶשַׁע («méchanceté»); CORNELIS VAN LEEUWEN, art. רשע *rš'* frevelhaft/schuldig sein, dans: *THAT* II (1976), coll.813-814.
3 Cf., ci-dessus pp.252-253.
4 Cf. JOHANNES C. DE MOOR, art. בעל, dans: *ThWAT* I (1973), col.707: «In weiterem Sinne kann *b'l* andeuten, daß man teilhat an einer Gemeinschaft». Dans la LXX, ce sens pâli du mot hébreu בעל est bien rendu par la construction ὁ παρά τινος.
5 נבר לחבריה (ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa [1992], p.161).
6 συνεξόλλυται, renforcé encore par πᾶς (JOHN JARICK, *Gregory* [1990], p.207).
7 Cf., ci-dessus, pp.70-76.

proposition relative (אֲשֶׁר). Cela a causé des difficultés aux traducteurs et exégètes qui ont proposé des solutions fort différentes.

La leçon attestée par la plupart des manuscrits grecs (τὰ ὅσα) reflète la tendance à remplacer la tournure עֵת אֲשֶׁר par la formule אֵת אֲשֶׁר qui est plus fréquente. Elle ne peut donc nous aider à reconstruire la teneur originale du verset. La traduction de Jérôme n'offre aucun équivalent pour עֵת, fait qui, à sa façon, confirme l'aspect inhabituel de la construction syntaxique. D'autres tiennent à résoudre le problème en lisant le seul mot עֵת comme une proposition nouvelle («il y a un temps»; cf., p.ex., la traduction Segond).

La fonction la plus probable qu'il faut attribuer à ce mot עֵת, est celle d'un accusatif adverbial[1] («au temps»). Cette fonction est aussi supposée par le Targoum araméen qui rend עֵת par la préposition ב (בעידן[2]). Avec ce commentaire, le Théologien-Rédacteur ajoute ainsi à l'indication locale («sous le soleil») un complément *temporel*. Cela correspond à sa préoccupation particulière et à la place privilégiée du terme עֵת dans son vocabulaire (cf. surtout le poème de 3,1sqq.).

Ce עֵת terrestre («sous le soleil») est marqué, d'après lui, par la domination (שׁלט) de l'homme (הָאָדָם) sur l'homme (בְּאָדָם). Or, cette domination est qualifiée de «mauvaise»: elle aura pour effet le «malheur» (לְרַע) de celui qui est l'objet de la domination (לוֹ). Le temps devient «mauvais» par le comportement tyrannique qui caractérise les rapports entre les humains. Avec ce motif et la notion רַע, le Théologien-Rédacteur reprend le thème central par lequel il avait ouvert sa «conclusion» (en 7,15).

Pour lui, il est important d'accentuer l'aspect *temporel* et limité de cette injustice, car d'après l'énoncé du Disciple (v.10), elle se manifeste encore au moment de la mort et des funérailles, risquant ainsi de trouver une confirmation éternelle. Le Théologien-Rédacteur ne peut dénier la présence trop nombreuse de toutes formes d'injustices, mais il tient à les expliquer et à contester l'impression de leur pérennité. Son explication débute, au **v.11**, par un אֲשֶׁר «causatif» («parce que...»); il veut indiquer la raison pour laquelle (עַל־כֵּן) le «cœur» (לֵב) des humains (בְּנֵי־הָאָדָם) s'emplit (מָלֵא) de la tendance à faire (לַעֲשׂוֹת) le mal (רָע)[3]: trop souvent une mauvaise action n'est pas immédiatement sanctionnée.

Cette idée du retard de la sanction convient bien au critère du «temps» (עֵת) développé par l'auteur. Même si cette compréhension est retenue par la plupart des exégètes récents, il me semble important de signaler qu'au niveau de la vocalisation et de la structuration grammaticale, le v.11a est chargé de nombreux problèmes. L'accentuation (zaqef qaton sur פִּתְגָם) atteste que les massorètes ont donné un sens assez différent à ce

---

[1] GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §118i.

[2] ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa (1992), p.161.

[3] Cette paraphrase du v.11b n'a pas traduit בָּהֶם (litt.: «en eux») qui a pour fonction de souligner l'aspect de la «innere Regung» (ERNST JENNI, *Präposition Beth* [1992; cf., ci-dessus, p.170 note 6], p.197 [§2319]), mais l'a rendu par le terme «tendance».

verset («parce que la sentence ne s'exécute pas, l'œuvre du mal arrive vite»). La faute vient probablement d'une compréhension erronée de פִּתְגָם, mot d'origine perse[1], qui malgré sa terminaison en *a* long (-gām), doit refléter (comme en Est 1,20) un état construit (donc litt.: «sentence de...»). Selon le texte hébreu, la construction génitivale comprend trois éléments (פתגם מעשׂה הרעה: «la sentence concernant l'œuvre du mal»). Ce phénomène en tant que tel ne suscite aucun soupçon, mais je me demande si les deux mots מַעֲשֵׂה הָרָעָה sont vraiment transmis dans leur forme originale. Une tournure comparable (avec מַעֲשֵׂה comme *nomen regens* et הָרָעָה comme *nomen rectum*) n'est jamais attestée ailleurs. Il est remarquable qu'une large tradition scripturaire (cf. surtout la LXX) propose une lecture différente avec une forme participiale (ποιούντων, *facientibus* etc.) qui fait penser à un עֹשֵׂי («les faiseurs de...», «ceux qui font...») dans l'original hébreu[2]. Cette proposition qui suppose une forme dérivée du *verbe* עשׂה, est d'ailleurs soutenue par les tournures analogues dans le contexte immédiat: לַעֲשׂוֹת רָע (v.11b) et surtout עֹשֶׂה רָע (v.12a).

Une sentence (פִּתְגָם) qui n'est pas exécutée (נַעֲשָׂה) «de manière rapide» (מְהֵרָה est accentué par sa position), peut, en effet, amener le coupable à se bercer de l'espoir qu'elle sera finalement oubliée. Cette perspective d'échapper définitivement à la punition méritée renforce le penchant aux mauvaises actions.

Au **v.12**, le Théologien-Rédacteur dénonce cette attente comme parfaitement illusoire, en tout cas vis-à-vis de Dieu (חֹטֶא!). Même si le «pécheur» (חֹטֶא) fait le mal des centaines de fois[3] et prolonge ses jours[4], cela n'infirme pas le «savoir» certain (ידע) qu'il met dans la bouche du «maître» (אָנִי). «Assurément, il y aura du bonheur (טוֹב) pour les 'craignant Dieu' (יִרְאֵי הָאֱלֹהִים) dont le comportement[5] est marqué par la crainte devant sa face (מִלְּפָנָיו). Mais ce bonheur (וְטוֹב; **v.13**) ne sera pas pour le méchant, celui qui ne se comporte

---

[1] Cf., ci-dessus, p.248 avec la note 3.

[2] Dans le מ, il ne faut pas chercher la préposition מִן comme l'ont fait les traducteurs grecs (ἀπό), mais une dittographie de la dernière consonne du mot précédent.

[3] Dans le texte massorétique, מְאַת atteste la forme d'un état construit sans qu'il soit suivi d'un *nomen rectum*. Déjà les traductions anciennes ont essayé de remédier à cette situation textuelle difficile: LXX lit מאז (ἀπὸ τότε), les autres versions grecques lisent מת (ἀπέθανεν), tandis que le Targoum araméen complète par «années» (מאה שנין). Jérôme, tout en étant conscient de ces diverses leçons, retient «centies» pour sa traduction latine (*Commentarius in Ecclesiasten* [CChr.SL 72, 1959], p.318). À la recherche d'une solution, les exégètes partent tous de la signification «cent»: certains considèrent un état construit isolé comme acceptable en supposant l'ellipse de פַּעַם; d'autres rétablissent la forme de l'état absolu מֵאָה (cf. 6,3). Cependant, le ת final est solidement attesté par la tradition scripturaire (cf. aussi מת = ἀπέθανεν !), et c'est pour cette raison qu'il est préférable de le maintenir et de vocaliser la forme מאת comme un pluriel (cf. BHS sous 12ª; HANS WILHELM HERTZBERG, *Der Prediger* [1932], p.150 [²1963, p.170]: «grammatisch besser»).

[4] Les «jours» ne sont pas explicitement mentionnés dans le texte hébreu, et non plus, d'ailleurs, en 7,15, verset également attribué au Théologien-Rédacteur. Il n'y a donc aucune nécessité de compléter le texte ou de le corriger.

[5] C'est ainsi que je tiens à rendre la forme verbale du même verbe ירא; cf. FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.342: «... sind solche die auch wirklich sind was sie heißen»; DIETHELM MICHEL, *Untersuchungen* (1989), p.223.

pas comme un ‘craignant’ (אֵינֶנּוּ יָרֵא) devant la face de Dieu». Cette pensée est développée selon une opposition claire et évidente tant sur le plan stylistique (un parallélisme en termes simplement répétés) que sur celui du contenu (le fonctionnement de la rétribution appliqué uniquement à deux catégories). Le phénomène moderne de l’homme qui préfère, dans une situation d’insécurité générale, reprendre des affirmations simples ou même simplistes du passé, ne date pas d’aujourd’hui. Ici, en effet, nous sommes en présence d’un «savoir» de la foi (cf., p.ex., Job 42,2). Même s’il s’agit du même verbe ידע si important dans l’argumentation du Maître, il n’indique ici ni l’observation (ראה) ni la réflexion critique (נתן לב). C’est un «savoir» différent qui, pourtant, s’attribue le même (גַּם) sérieux. Ces connotations différentes du verbe ידע représentent un indice évident de l’écart entre la pensée du Maître et celle du Théologien-Rédacteur.

Un seul trait ressort du parallélisme antithétique simple des vv.12b et 13. Le sort futur du méchant n’est pas seulement défini par l’absence de «bonheur» (טוֹב; v.13aα), une seconde affirmation précise: «et il ne prolongera pas ses jours (= son existence) sous forme (כְּ) de l’ombre» (v.13aβ). Ici nous voyons le reflet d’une croyance qui imagine, après la mort, une survie sous l’apparence d’une «ombre» (צֵל). Il est vrai qu’une telle compréhension de צֵל n’est pas soutenue par les textes de l’Ancien Testament, et pour cette raison, les biblistes n’ont jamais sérieusement poursuivi cette piste d’interprétation, mais ont proposé d’autres solutions (peu satisfaisantes) pour la compréhension de cet élément textuel.

Les propositions vont jusqu’à suggérer une séparation différente entre les vv.13a et 13b en rattachant צֵל à ce qui suit. La Vulgate atteste cette interprétation («sed quasi umbra transeant qui non timent faciem Domini»), elle est aussi retenue, p.ex., par Ferdinand Hitzig[1]. En règle générale, on lit כַּצֵּל comme une description de l’existence du méchant: «comme une ombre, ses jours il ne prolongera pas»[2], ou, un peu plus librement, «et que, passant comme l’ombre, il ne prolongera pas ses jours» (TOB). L’«ombre» est ici comprise comme symbole de la fugacité. La réserve devant cette compréhension tient au fait que la même chose (la vie sous son aspect de fugacité) peut être exprimée pour tout homme – et pas uniquement pour le méchant (cf. 6,12, mais aussi Ps 144,4; Job 14,1-2 etc.). On pourrait chercher une solution en disant que cette caractéristique vaut «tout particulièrement»[3] pour le méchant au sens qu’il vit peu de temps[4] et qu’il n’atteint jamais le soir de sa vie[5]. Une telle affirmation serait en contradiction absolue avec le contexte qui mentionne que les méchants jouissent souvent d’une vie très longue (7,15) et d’une mort avec tous les honneurs (8,10). L’opposition radicale que le

---

1 *Der Prediger Salomo’s* (1847), p.186.

2 DANIEL LYS, *L’Ecclésiaste* (1977), p.24.

3 FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.343: «vorzugsweise».

4 *Ibid.*, p.343: «daß er kurzlebig ist gleich dem Schatten [...] und [...] sein Leben durch das Selbstgericht der Sünde und das Eingreifen Gottes verkürzt wird».

5 GEORGE AARON BARTON, *Ecclesiastes* (1908), p.154: «... that sinners never reach the evening of life».

Théologien-Rédacteur souhaite postuler pour la distinction entre les fidèles et les méchants, exige des critères plus décisifs que ceux invoqués par les biblistes. Le Théologien-Rédacteur ne peut le refuser: la vie humaine sur terre ne reflète pas avec évidence la justice et la rétribution. Les textes du Disciple le disent avec une netteté qui ne laisse place à aucun faux-fuyant. Il n'y a qu'une dimension encore ouverte: *après* le «temps» et *après* la mort.

De très nombreux textes de l'Ancien Testament donnent l'impression de proscrire tout contact avec la mort (cf., p.ex., Dtn 14,1-21) et de radicalement séparer le Dieu d'Israël du domaine de la mort (cf., p.ex., Ps 88,6.11-13). Prudents, n'identifions pas la pensée qui s'exprime dans ces documents de la religion juive, avec les croyances populaires répandues dans l'Ancien Israël. La «forme d'existence» des morts a certainement nourri de nombreuses réflexions; ils ont parfois été désignés à l'aide du terme רְפָאִים (cf., p.ex., És 26,14.19; Ps 88,11). L'idée d'un royaume des *«ombres»* est largement attestée en Égypte[1]; dans les textes ougaritiques, *ẓl* semble décrire l'existence après la mort[2]; son équivalent araméen (*ṭll*) va certainement aussi dans le même sens[3]. Je trouverais étonnant que les anciens Hébreux n'aient pas partagé, sous une forme ou une autre, de telles connotations du terme «ombre». Je pense que l'absence d'attestations évidentes dans les textes de l'Ancien Testament est plutôt due à une censure théologique. Avec le développement d'une pensée plus individuelle, la question de la mort et celle de l'après ne furent plus envisagées dans la perspective collective de la continuité des générations (cf. 1,4). Alors des réflexions fertiles se développèrent. Toutes sortes de conceptions d'origines diverses fécondèrent ces courants. Mentionnons, par exemple, l'idée de la רוּחַ qui «monte vers le haut» (3,21), et celle de la résurrection (cf. Dan 12,2-3) devenue, par la suite, constitutive de toute la théologie chrétienne. Dans notre verset (8,13aβ) le Théologien-Rédacteur, me semble-t-il, montre une certaine prédilection pour l'idée des «ombres», particulièrement accentuée, sans doute, à son époque et largement diffusée par le rayonnement de la pensée grecque et hellénistique[4]. La traduction grecque (LXX) de ce verset correspond parfaitement à notre compréhension, car ἐν σκιᾷ (= בצל) peut être rendu par «dans le Hadès»[5]. Le tar-

1 Cf. BEATE GEORGE, *Zu den altägyptischen Vorstellungen vom Schatten als Seele*, Bonn: Habelt, 1970; WOLFGANG SCHENKEL, art. «Schatten», dans: *LÄ* 5 (1984), coll. 535-536.

2 Cf. JOHANNES C. DE MOOR, «An Incantation against Evil Spirits (Ras Ibn Hani 78/20)», dans: *UF* 12 (1980), pp.429-432; p.432: «the word *ẓl* in the meaning of "spirit, shade"».

3 CHARLES FRANÇOIS JEAN – JACOB HOFTIJZER, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'Ouest*, Leiden: E.J. Brill, 1965, p.101.

4 Cf., p.ex., Homère, Od X,495 (*L'Odyssée «Poésie Homérique»*, tome II, texte établi et traduit par Victor Bérard, Paris: Les Belles Lettres, 1924, 9e tirage 1974, p.78).

5 Cf. aussi la vocalisation massorétique צַלְמָוֶת (= «ombre de [la] mort») qui même si elle repose sur une (fausse) étymologie populaire, reflète bien l'influence des idées contemporaines (Job 38,37 [LXX]: ᾅδου).

goum se situe dans le même ordre d'idées, quand il parle de la «longévité dans le monde à venir» (ארכא לעלמא דאתי)[1].

Cette interprétation du v.13aβ permet de maintenir l'opposition radicale entre le «craignant Dieu» et le «méchant» que l'auteur aime souligner. Pour le méchant, il n'y aura pas de bonheur (v.13aα) qui dépasse la mort; même si sa vie terrestre a connu un bonheur parfait et continuel très longtemps (7,15), pour lui tout finira là, il ne poursuivra pas son existence (יָמִים) au-delà, pas même sous forme d'«ombre» (כַּצֵּל), acompte d'une vie éternelle réservée aux seuls «craignant Dieu».

En introduisant la perspective d'une vie après la mort et d'une rétribution dans l'au-delà, le Théologien-Rédacteur peut accepter l'énoncé de la non-évidence de la justice, car celui-ci concerne seulement la réalité «sur terre» (עַל־הָאָרֶץ, **v.14**). Ayant placé son «savoir» (vv.12b-13) devant l'affirmation provocatrice et néanmoins difficilement contestable du v.14a$\alpha_2\beta$, il offre au lecteur sa clé d'interprétation pour limiter (dans le temps) la validité de la thèse de l'insignifiance totale d'un comportement juste ou injuste.

Depuis longtemps, les exégètes ont relevé la différence d'esprit qui caractérise les vv.11-13 d'une part et le v.14 d'autre part. Ceux qui s'inspirent du modèle de la séparation des sources ont attribué les versets respectifs à des auteurs différents[2]. D'autres, soucieux de maintenir l'unité littéraire du livre, recourent à l'explication qu'il s'agit, aux vv.11-13, d'une citation de la doctrine conventionnelle, rejetée par Qohéleth dans ses propres paroles (v.14)[3]. À ce sujet, Michael V. Fox remarque à juste titre que «nothing indicates that some of these words are the opinion of another person»[4]. Le modèle de la «relecture» (ou «Fortschreibung») développé dans la présente étude permet de retenir les *deux* positions théologiques sans dévaloriser l'une ou l'autre comme «citation». Le Théologien-Rédacteur peut, pour sa part, adhérer à l'affirmation exprimée au v.14, mais en la faisant précéder de son intervention: il propose de distinguer entre l'impression nourrie par les «faits» (v.14), et le «savoir» de la foi (v.12b-13)[5].

J'ai attribué à la main du Théologien-Rédacteur l'introduction (v.14aα_1) qui précède la thèse du non-fonctionnement de l'ordre du monde (v.14a$\alpha_2\beta$)[6].

---

1 ALEXANDER SPERBER, *Bible*, vol.IVa, p.162; CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste*, p.75.

2 Cf., p.ex, CARL SIEGFRIED, *Prediger und Hoheslied* (1898), p.64; EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.402 («divergence du contenu»); AARRE LAUHA, *Kohelet* (1978), p.154 («dogmatischer Zusatz von R^2»).

3 Cf, p.ex., ROBERT GORDIS, *Koheleth* (1951, ^{3}1968), pp.292-294 et p.297; NORBERT LOHFINK, *Kohelet* (1980), p.62 («das letzte, ganz abstrakt-theoretisch durchformulierte Zitat in $^{12b.13}$»); DIETHELM MICHEL, *Untersuchungen* (1989), p.262 («zitierte[] Schulmeinung»). En mettant les vv.12b-13 entre guillemets, la *TOB* adopte également cette position (cf. aussi sa note g: «Qo cite ici l'enseignement des sages au sujet de la rétribution; cette doctrine est démentie par les faits, comme l'explique la suite»).

4 MICHAEL V. FOX, *Qohelet and his contradictions* (1989), p.253.

5 Cette distinction se trouve déjà dans le commentaire de FRANZ DELITZSCH (*Koheleth* [1875], p.343) qui, de manière comparable, distingue entre la «augenfällige Wirklichkeit» (v.14) et la «Wirklichkeit einer sittlichen Weltordnung als unveräußerliche Thatsache» (v.12-13).

6 Cf., ci-dessus, pp.132-133.

La formulation se distingue, en effet, par la combinaison inhabituelle et singulière יֶשׁ־הֶבֶל («effectivement/incontestablement[1], il y a quelque chose d'absurde...»). Cela montre que le Théologien-Rédacteur n'hésite pas à reprendre le terme הֶבֶל et à l'utiliser à son tour. Par cette formule d'ouverture, il donne un écho anticipé à la note de conclusion (v.14b) qui arrivait au même constat: גַּם־זֶה הָבֶל. Cette «répétition»[2] correspond à la pratique de «relecture» qu'il applique. La reprise lui permet d'exprimer son assentiment et sa fidélité au texte transmis, tout en insérant, par l'ajout d'une nuance, sa propre interprétation qui en modifie légèrement le sens. Il oriente ainsi la compréhension du texte avec la précision עַל־הָאָרֶץ («sur la terre»), expression qui répond à l'habituelle tournure «sous le soleil», mais plutôt rare dans l'ensemble du livre de Qohéleth. Ce caractère «exceptionnel» peut renforcer l'accent que le Théologien-Rédacteur souhaite donner à la dimension exclusivement «terrestre» de la non-évidence de la justice et de la rétribution.

L'«éloge» plus positif et encourageant du v.15 (conclusion du Maître) n'a, évidemment, suscité aucun complément de sa part. Par contre, la suite reçue de la tradition (9,1sqq., texte du Disciple), l'a poussé à intervenir en plaçant, comme d'habitude, ses interprétations *devant* le passage dont il souhaite qu'il soit lu d'une manière bien précise. On reconnaît son texte au même principe de «répétition», observé tout à l'heure pour le v.14: la formule נָתַתִּי אֶת־לִבִּי (**v.16**) reprend celle de 9,1.

La différence entre אֶל (9,1) et אֶת (8,16) me semble être sans grande importance au niveau du sens. Pour 9,1, j'ai gardé l'exceptionnel אֶל et ai expliqué les probables raisons de sa présence[3]. Il est pourtant symptomatique que le Théologien-Rédacteur (en 8,16) revienne à la formule habituelle (avec אֶת).

Le commentaire du Théologien-Rédacteur (vv.16-17) est ici particulièrement chargé et prolixe. Il est pourtant évident qu'un כַּאֲשֶׁר initial qui ouvre une proposition temporelle («quand...», «lorsque...»), requiert une apodose. Unanimement, l'exégèse la trouve au v.17. Mais cela a pour conséquence que le v.16b doit être lu comme une parenthèse mal intégrée dans la construction syntaxique. Faut-il alors penser à une glose malhabilement insérée par une main tardive ?[4] Ou s'agit-il là d'une citation qui n'est plus identifiable de manière précise ?[5] Ou encore, faut-il remédier à la situation syntaxique en pro-

---

[1] Cette utilisation de יֵשׁ correspond à celle de la suite du v.14 (cf., ci-dessus, pp.132-133) et rappelle aussi celle de 7,15 (cf., ci-dessus, p.215).

[2] Des exégètes l'ont déjà signalée et expliquée de diverses manières. AARRE LAUHA, p.ex., y reconnaît l'expression d'une profonde «Erschütterung» de l'auteur (*Kohelet*, p.158).

[3] Cf., ci-dessus, p.134.

[4] PAUL HAUPT, *Koheleth* (1905), p.22.

[5] Cf. AARRE LAUHA, *Kohelet* (1978), p.161 («sprichwortartiges Zitat»); DIETHELM MICHEL, *Untersuchungen* (1989), p.65 note 165 («ein für uns nicht mehr verfizierbares [sic] Zitat»); cf. LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen* (1994), p.191 («Motto»).

cédant à une réorganisation des deux versets ?[1] Pour rendre compte du style plutôt raboteux de tout ce passage (vv.16-17), la meilleure voie me semble d'y voir une «conclusion dans la conclusion». En d'autres termes, le Théologien-Rédacteur tenait, pour l'ensemble qui commence en 7,15, à formuler ici sa position avant de laisser continuer le lecteur sur le thème provocateur du «sort unique» (9,2sqq.) que lui imposait le texte transmis (du Disciple). Pour présenter un condensé de son argumentation il recourt, tant sur le plan du contenu que sur celui du style, à des éléments qui se trouvent déjà exposés ailleurs dans le livre[2]; toutes ces allusions créent un système de renvois, de reprises et de répétitions accentuantes. Même si cette façon de conclure n'est pas une réalisation magistrale de l'«art de finir»[3], il faut admettre qu'elle en présente une forme assez courante.

Un premier élément de reprise apparaît dans l'introduction même (v.16aα), car la suite de la tournure נָתַתִּי אֶת־לִבִּי reprend fidèlement la formulation en 1,17 (וָאֶתְּנָה לִבִּי לָדַעַת חָכְמָה). La conclusion renoue donc avec un thème fondamental de la première démarche argumentative, et je ne vois aucune raison de comprendre l'expression לָדַעַת חָכְמָה («pour connaître la sagesse») autrement qu'en 1,17, c'est-à-dire comme l'idée de la recherche du «sens le plus profond» qui pourrait régir toute la réalité[4].

Le second infinitif (וְלִרְאוֹת אֶת־הָעִנְיָן) reprend une formulation de la troisième démarche argumentative (3,10: רָאִיתִי אֶת־הָעִנְיָן). Mais contrairement à ce qui suit עִנְיָן en 3,10 («... qu'a donné Dieu...»), le Théologien-Rédacteur préfère ne pas mentionner ici Dieu dans le voisinage de עִנְיָן parce que, pour lui, ce mot peut être chargé de connotations négatives (cf. עִנְיַן רָע: 1,13[5]). Il n'y entend que la «rumination»[6] stérile et vaine qui caractérise, selon lui, les réflexions intellectuelles trop poussées. Il tient à lier ce terme עִנְיָן strictement au monde «terrestre». La proposition relative, qui correspond entièrement à celle de son v.14aα, va le faire avec l'expression ordinaire et banale, mais plutôt inattendue et inhabituelle dans le cadre du livre de Qohéleth: עַל־הָאָרֶץ.

Pour souligner la stérilité de la réflexion, le Théologien-Rédacteur ajoute une phrase explicative (introduite par כִּי); du point de vue syntaxique, elle doit

---

[1] GUSTAV BICKELL, en partant de l'hypothèse d'une «Unfallshandschrift» (*Prediger* [1884], p.3 etc.), a procédé à une profonde réorganisation de l'ensemble du livre de Qohéleth. Il semble aussi être le premier à avoir envisagé une solution de ce type pour le texte 8,16-17 (*ibid.*, pp.13-14 et 78-79: v.16a. 17a. 16b. 17b). Alors que sa thèse globale n'a pas trouvé d'écho, sa proposition pour 8,16-17 fut adoptée par d'autres exégètes jusqu'aux plus récents (cf., p.ex., ROGER NORMAN WHYBRAY, *Ecclesiastes* [1989], pp.138-139).

[2] Cf. DIETHELM MICHEL, *Untersuchungen* (1989), p.65: «zusammenfassender Rückblick».

[3] Quant à la «Kunst zu enden» cf., ci-dessus, p.38 note 2.

[4] Cf., ci-dessus, p.46 (avec la note 3).

[5] Cf., ci-dessus, p.169 et p.171 (avec la note 3).

[6] Cf., ci-dessus, p.59 (avec la note 5) et p.171.

être considérée comme une parenthèse (v.16b). Elle aussi rappelle un propos précédent (2,23) dont nous retrouvons plusieurs éléments (כִּי, גַּם, יוֹם, לַיְלָה; cf. עִנְיָן). L'évocation du «cœur» (2,23: לִבּוֹ) est remplacée par celle des «yeux» (בְּעֵינָיו), modification qui s'explique facilement par le souci d'éviter une répétition trop immédiate de לֵב (après נָתַתִּי אֶת־לִבִּי, v.16a); la variation שׁכב («être couché», «être au repos») et שֵׁנָה («sommeil») reste dans le même champ sémantique.

À supposer ce caractère de reprise, le changement soudain des suffixes (d'abord la 1[re] personne; ensuite la 3[e] personne dans la «parenthèse») pose moins de problèmes.

À qui se réfère cette 3[e] personne ? Il est aberrant d'y trouver une allusion à Dieu «qui ne somnole ni ne dort» (Ps 121,3), comme on le lit parfois chez les biblistes plus anciens[1]. Il n'est pas non plus recommandé de procéder à une «correction» du texte en supposant partout une 1[re] personne[2]. Une telle leçon harmonisante ne trouve pas le moindre soutien dans la tradition scripturaire.

Il faut renoncer à toute tentative d'harmonisation qui effacerait la distinction entre le «je» (idéal) qui parle, et le «monsieur tout le monde». Le texte de référence (2,23), en effet, parle de «l'homme» (הָאָדָם) et la «parenthèse» (v.16b) sous-entend une compréhension analogue, même avant que le mot הָאָדָם apparaisse explicitement (au v.17a, même deux fois). Selon les vues du Théologien-Rédacteur, le «je» (idéal) se distingue[3] justement des autres qui s'adonnent à des réflexions fatigantes et stériles (v.16b). Lui aussi, certes, sait réfléchir (v.16a), mais il reste conscient des *limites* de la réflexion. Le **v.17a** en parle: le «je» (וְרָאִיתִי) place ses observations et considérations (ראה) dans un contexte qui définit le réel et tous ses événements comme des manifestations de l'activité de *Dieu* (מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים). On peut les contempler et les méditer (ראה), mais toute autre approche est exclue, surtout celle de vouloir «trouver». Le verbe מצא apparaît trois fois dans la suite du v.17, il est chaque fois précédé de la négation (לֹא). Voilà un refus catégorique[4] de toute tentative d'atteindre un résultat définitif, absolu et valable[5]. Toute recherche est *limitée,* déterminée par la condition humaine (לֹא יוּכַל הָאָדָם...). Le Rédacteur en a déjà parlé (3,11: לֹא־יִמְצָא הָאָדָם אֶת־הַמַּעֲשֶׂה...), et il reprend les mêmes termes tout en accentuant l'incapacité fondamentale (לֹא יוּכַל) de l'homme.

---

1 Cf., p.ex., ALAN HUGH MCNEILE, *An Introduction to Ecclesiastes* (1904, cf., ci-dessus, p.19 note 3), p.19 («the ceaseless activity of One who sleeps not day or night»).

2 Récemment encore MICHAEL V. FOX, *Qohelet and his contradictions* (1989), pp.253-255.

3 Les commentateurs n'ont guère saisi cette distinction et appliquent la parenthèse au «sage» («je») qui parle. Cette ligne d'interprétation s'étend du targoum araméen aux études les plus récentes (p.ex., LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen* [1994], p.191).

4 DOMINIC RUDMAN (*JNWSL* 23 [1997], pp.109-116) prouve la fonction «affirmative» du כִּי introductif et le «emphatic tone of 8:17» qui souligne les propos de 7,23-25 (p.116).

5 Cf., ci-dessus, pp.200-201 (Qoh 3,11bβ).

Cette tournure לא יוכל rappelle, d'ailleurs, ses textes de 1,8 et 1,15 où elle apparaît pour la première fois dans le livre.

Pour renforcer cette affirmation d'incapacité, le deuxième niveau[1] associe le verbe de la «recherche» (בקשׁ) à עמל (v.17aβ): même si les efforts intenses de recherche allaient jusqu'à la peine et la souffrance, ils ne changeraient jamais cette situation de לא מצא. Avec ce thème et son terme clé עמל, le Théologien-Rédacteur reprend l'essentiel de la troisième démarche argumentative (cf. surtout 2,20-22; 3,9; 3,13), mais ici la mention de l'effort et de la peine est réservée à l'activité intellectuelle (יַעֲמֹל לְבַקֵּשׁ).

Le troisième niveau du renforcement s'annonce avec l'introduction וְגַם אִם («et même si»; **v.17b**): une intelligence exceptionnelle (חכם) n'atteint pas non plus le but du «savoir» (לָדַעַת), aussi peu que les efforts exceptionnels évoqués précédemment. La mention du «sage» (חָכָם) reprend ainsi le thème central de la deuxième démarche argumentative (2,12sqq.).

En somme, *tous* les hommes (par leur condition même) sont soumis au verdict לֹא יוּכַל לִמְצֹא: ils ne découvriront jamais le sens plein de la réalité et sa logique. Voilà le «sort unique» (9,2) que veut souligner le Théologien-Rédacteur, et il souhaite que la «conclusion» qui suit soit lue dans cette perspective. L'aspect révoltant d'un sort unique et égalisateur (selon la pensée du Disciple) est transformé en une affirmation bien acceptable et pieuse: l'homme (*tout* homme !), avec ses limites, peut et doit se confier à Dieu qui, seul, maîtrise toute réalité (מַעֲשֶׂה).

La «conclusion dans la conclusion» culmine ainsi dans un résumé, la formulation d'un «article de foi». Pour l'introduire, le Théologien-Rédacteur utilise, d'une manière tout à fait habile, l'ancienne formule de conclusion (**9,1**) dont il se sert pour attirer toute l'attention sur la confession d'un Dieu protecteur (au lieu d'introduire le constat du sort unique et égalisateur que représente la mort). Les justes (הַצַּדִּיקִים) et les [vrais] sages (הַחֲכָמִים), ainsi que leurs œuvres, sont en de bonnes mains – «dans la main de Dieu» (בְּיַד הָאֱלֹהִים; cf. encore 2,24). En parlant des צַדִּיקִים et des חֲכָמִים, il reprend, pour terminer, le début de sa conclusion (צַדִּיק: 7,15-16.20; חכם: 7,16.19 etc.): même si la récompense juste de leurs «œuvres» (עֲבָד[2]) n'est pas évidente dans ce monde,

---

[1] De point de vue stylistique, ce deuxième niveau s'annonce aussi dans l'expression introductive (aramaïsante) בְּשֶׁל אֲשֶׁר («quand bien même»); cf. כד dans le Targoum (ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa [1992], p.162; CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste* [1990], p.77: «Quand bien même...»); MICHAEL V. FOX, *Qohelet* (1989), p.253 («for even if...»).

[2] עֲבָד est un hapax dans l'Ancien Testament et atteste l'influence de la langue araméenne (cf. MAX WAGNER, *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttestamentlichen Hebräisch* [BZAW 96], Berlin: Alfred Töpelmann, 1966, p.89 no 208). Il est significatif que le Théologien-Rédacteur ne reprenne pas la racine עמל (trop chargée de connotations négatives) quand il veut évoquer les efforts des «justes» et des «sages», mais qu'il choisisse une racine qui peut aussi exprimer les aspects positifs et hautement honorables d'un «service».

elle est confiée à l'omnipotence de Dieu (cf. Sag 3,1: «Les âmes des justes, elles, sont dans la main de Dieu»)[1].

Pour souligner cette incommensurable supériorité divine, le Théologien-Rédacteur ajoute une deuxième ligne introduite par גַּם (v.1b): Dieu ne connaît pas seulement les expressions «extérieures» des humains (leurs «œuvres»), mais également leurs sentiments les plus «intérieurs», l'amour (אַהֲבָה) et la haine (שִׂנְאָה). L'«homme» (הָאָדָם) ne maîtrise («connaît») pas leur fonctionnement (אֵין יוֹדֵעַ); cela veut dire que même ce qui le concerne le plus profondément et le plus intérieurement, échappe à son contrôle. Mais il est sous-entendu que l'on peut compléter: les sentiments les plus intimes des humains, eux aussi, trouveront leur rétribution juste dans la «main» de Dieu.

Une troisième ligne généralise (הַכֹּל !) le propos pour parler de l'étendue de la maîtrise divine: «Tout [sans exception] (sera présent) devant lui / devant Dieu» (v.1bβ).

Le texte massorétique lit «tout [est] devant eux», ce qui «n'a pas grand sens dans le contexte»[2]. À un autre moment, nous avons déjà évoqué quelques-uns des problèmes textuels posés par la fin du v.1 et le début du v.2 ainsi que des leçons attestées par les traductions anciennes[3]. Du point de vue stylistique, il faut signaler la présence inattendue du suffixe pluriel (הֶם-) que les biblistes expliquent habituellement comme se référant à הָאָדָם qui précède immédiatement (le singulier collectif se transformant en un pluriel). Mais quel sens donner alors à cet élément «devant eux» ? Certains lisent la préposition לִפְנֵי au sens temporel d'un futur: «Ils ont tout devant eux»[4]. Mais cette compréhension s'inspire de l'usage occidental et ne correspond pas tellement à celui des langues sémitiques: le sens temporel de לִפְנֵי indique plutôt un passé (cf. 1,16; 2,7.9)[5]. Ce qui donnerait alors la traduction suivante: «Tout s'est passé avant eux»[6]. On en a déduit une allusion à la prédestination[7]. D'autres gardent plutôt l'aspect «spa-tial» de la préposition לִפְנֵי (cf. 5,1): «tout est en leur présence», c'est-à-dire «tout est à leur disposition»[8] ou au sens de «tout ce qu'ils voient»[9]. Cette dernière traduction s'approche déjà de la compréhension que préfèrent surtout les exégètes qui font une seule

---

1 Pour ces connotations de יָד, cf., p.ex., PETER RUNHAM ACKROYD, art. יָד *jāḏ*, dans: *ThWAT* III (1982), surtout coll.447-450 (cf., ci-dessus, p.234 note 5).

2 EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.408.

3 Cf., ci-dessus, p.135.

4 Cf., p.ex., AUGUST KNOBEL, *Koheleth* (1836), p.289: «Alles ist vor ihnen d. h. Alles steht ihnen bevor; den Rechtschaffenen wie den Gottlosen kann Glück und Unglück treffen, je nachdem Gott will; des Menschen sittliche Beschaffenheit lässt nicht sicher bestimmte Schicksale erwarten».

5 ARNOLD B. EHRLICH, *Randglossen zur hebräischen Bibel*, vol.VII, Leipzig: J.C. Hinrichs, 1914, p.92; ARTHUR ALLGEIER, *Das Buch des Predigers oder Koheleth* (HSAT VI/2), Bonn: Hanstein, 1925, p.44 («Alles ist vergangen»); ROLAND MURPHY, *Ecclesiaste* (1992), p.89 («... can refer only to the past, not the future») et d'autres.

6 Cf., p.ex., HANS WILHELM HERTZBERG, *Der Prediger* (1932), p.153 ([2]1963, p.169): «Alles liegt vor ihrer Zeit».

7 Cf., p.ex., HANS WILHELM HERTZBERG, *op. cit.* (1932), p.155 ([2]1963, p.177): «prädestinatianische Anschauung».

8 Cf. AARRE LAUHA, *Kohelet* (1978), p.166 («was zur Verfügung steht»).

9 Cf. MICHAEL V. FOX, *Qohelet* (1989), p.257: «all that they see».

phrase de la fin du v.1 et du début du v.2: «à leurs yeux (= à leur jugement; cf. 2,26; Prov 4,3; 14,12 etc.), tout est vanité»[1].
L'histoire de l'exégèse montre que jusqu'à présent, aucune proposition n'a réussi à convaincre une majorité de biblistes. Cette situation m'invite à proposer une démarche différente, celle de supposer que cet élément textuel (v.1bβ) ne s'exprimait pas, à l'origine, sur les humains mais sur *Dieu*. a) On peut noter que quelques témoins scripturaires (surtout Symmaque[2] et la Peshitto[3]) supposent un suffixe au *singulier* que l'on peut, évidemment, réduire à une harmonisation secondaire avec le singulier הָאָדָם; mais si on retient le sens «devant *Dieu*», l'expression prépositionnelle avec לִפְנֵי est en bon parallélisme avec celle du v.1aβ (בְּיַד הָאֱלֹהִים). b) «Devant Dieu/Yahvé» est une expression fréquente qui suscite des associations d'idées riches et très précises[4]. Confronté à l'énoncé «en sa présence» (sans autre précision), un lecteur biblique aurait certainement pensé, spontanément, à Dieu et pas tellement à l'homme. c) La forme לְפָנָיו est encore attestée en 2,26, et là aussi précédée de l'expression יַד הָאֱלֹהִים (v.24). Dans ce contexte précis, לְפָנָיו comprend indubitablement l'aspect du jugement de Dieu, de l'évaluation qu'il fait de l'homme (cf. aussi Gen 6,11; 7,1 etc.). Cette idée est largement développée dans la littérature apocalyptique, mais quelques attestations annonciatrices se trouvent déjà dans les livres canoniques de l'Ancien Testament: Mal 3,16, p.ex., parle du «mémoire qui fut écrit devant lui (לְפָנָיו!) en faveur de ceux qui craignent Yahvé (les 'craignant Yahvé') et qui vénèrent son nom». הַכֹּל לְפָנָיו peut donc signifier: «tout [est/sera] soumis à son évaluation/jugement.» d) Une telle «évaluation» ne reste pas purement théorique; celui qui est «devant quelqu'un», est aussi sous sa main/à sa disposition. Ainsi, לִפְנֵי peut clairement s'approcher du sens de ...בְּיַד (cf., p.ex., Gen 24,51; Jos 10,12, etc.).
Il ne suffit pourtant pas de développer des arguments soutenant l'interprétation qui met l'énoncé du v.1bβ en rapport avec *Dieu*[5], il faut encore esquisser le chemin et les raisons ayant conduit à l'actuelle forme du texte biblique. a) Apparemment une fausse compréhension s'est produite très tôt, quand on a relié le début du v.2 à la fin du v.1 (cf. surtout LXX): הכל לפניו [הכל] הבל– «devant lui, tout est הֶבֶל»[6]. Il était évidemment insupportable qu'une telle affirmation soit rapportée à *Dieu*; cela ne pouvait être dit qu'en rapport avec l'homme. Cette interprétation fut facilitée par le fait que הָאָדָם précède immédiatement. b) Pour garantir cette compréhension et pour éviter tout rapport avec Dieu, des scribes ont remplacé le suffixe au singulier par celui au pluriel comme si le texte parlait des בְּנֵי הָאָדָם.

La «conclusion dans la conclusion» fait voir une image précise de la pensée, marquée par le contraste absolu entre Dieu et l'homme. L'existence

---

1 Cette lecture fut déjà adoptée par plusieurs exégètes du XIXe siècle (cf. leur énumération chez EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* [1912], p.408).

2 ἔμπροσθεν αὐτοῦ (W.W. CANNON, «Jerome and Symmachus. Some points in the Vulgate translation of Koheleth», dans: *ZAW* 45 [1927], p.196). AUGUST KNOBEL (*Koheleth* [1836], p.289) mentionne, à côté de Symmaque, encore la traduction arabe.

3 Cf. FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Zeit und Zufall* (1993), p.264 note 4: «l=pn=w»; JAMES L. CRENSHAW, *Ecclesiastes* (1988), p.159: «The Peshitta reads...».

4 Cf. la description minutieuse de HORACIO SIMIAN-YOFRE, art. פָּנִים *pānîm*, dans: *ThWAT* VI (1989), surtout coll.652-655.

5 Tout en gardant la forme avec le suffixe au *pluriel* (לִפְנֵיהֶם), LUDWIG LEVY (*Qoheleth* [1912], p.117) a déjà défendu cette compréhension. Mais aucun exemple de la combinaison de אלהים (compris au singulier) avec un suffixe au pluriel ne peut être évoqué (et encore moins un cas comparable pour le livre de Qohéleth).

6 Cf., ci-dessus, pp.135-136.

humaine apparaît essentiellement définie par des limites (לֹא יוּכַל; cf. les trois énoncés en 8,17), tandis que Dieu est vu dans sa domination et sa toute(הַכֹּל)-puissance (cf. les trois énoncés en 9,1). Seule cette omnipotence garantit que le constat provocateur du «sort unique» (9,2) n'aura pas le dernier mot. La non-évidence de la justice et l'absence d'une rétribution juste ne caractérisent que la situation présente et le provisoire. Le Théologien-Rédacteur souhaite que la déclaration sur l'effet égalisateur de la mort (9,2) soit lue et comprise dans cette perspective.

Il n'intervient pas dans l'énumération des quatre paires de termes opposés (v.2a)[1], mais il la prolonge en lui ajoutant deux autres paires (**v.2b**). Du point de vue stylistique, on peut observer que celles-ci ne sont plus combinées avec la préposition ל, mais avec כ («comme»). La première (v.2bα) reprend de l'énumération précédente la mention du טוֹב («le bon»); mais cet attribut se trouve maintenant réservé au domaine religieux et cultuel, car le terme opposé est חֹטֶא («pécheur»). La seconde paire mentionne les serments (v.2bβ[2]). En ajoutant cet élément, le Théologien-Rédacteur a probablement voulu donner à ce texte de conclusion un mouvement comparable à celui de 4,17 – 5,6 qui conduit de la question des sacrifices (זבח: 5,1; cf. 9,2aβ) à celle des vœux (5,3). La fidélité rigoureuse aux paroles prononcées en invoquant le nom de Dieu, est aussi capitale que l'accomplissement exact des sacrifices offerts en sa présence. Tandis que 5,1 utilise le verbe נדר («faire un vœu»), le texte rédactionnel de 9,2aβ préfère la racine שׁבע. Les deux notions peuvent être utilisées, en effet, de manière parallèle (cf. Ps 132,2). Mais שׁבע accentue particulièrement le caractère irrévocable de la parole et du vœu, et c'est bien cette idée du texte de 5,3-5 que le Théologien-Rédacteur souhaite rappeler dans la conclusion.

Un seul sort (מִקְרֶה אֶחָד) les attend tous; c'est la formulation ultime du Disciple. Il l'a placée devant la liste énumérative (v.2) et répète cette même expression provocatrice (מִקְרֶה אֶחָד לַכֹּל) au **v.3**. Mais il va encore plus loin avec la qualification qu'il ajoute: «c'est un mal !». Tout s'achève sur une note totalement négative. Cette négativité peut être ressentie comme provocatrice et

---

1 Sauf si on lui impute la suppression de רַע dans la seconde paire, ce que je trouve peu probable compte tenu de son attestation dans une tradition scripturaire ancienne (cf., ci-dessus, p.136 note 3), même si l'on ne peut exclure définitivement une telle intervention rédactionnelle (cf. mon commentaire du v.2b).

2 Le texte massorétique ne lit pas la double préposition כ (comme c'est le cas dans la première paire du v.2b: «tel – tel»), mais n'atteste cette préposition que pour le deuxième élément («celui qui prête serment [est] comme celui qui...»). Cette leçon suppose que du point de vue stylistique, le verset rédactionnel (v.2b) ne se distingue pas seulement du v.2a (ל/כ), mais qu'il est lui-même marqué d'une inhomogénéité interne. Le problème ne se pose pas si l'on adopte la leçon de la LXX qui a probablement lu la double préposition כ, à laquelle on s'attend, ὡς ὁ ὀμνύων, καθώς....

gênante, mais il serait difficile de la contester; elle correspond largement aux sentiments vécus dans les rapports avec la mort égalisatrice. *Nolens volens,* le Théologien-Rédacteur doit admettre ce diagnostic («c'est un mal !»). Il ne lui reste qu'une possibilité pour faire valoir son point de vue: *restreindre* la portée de cette affirmation. Elle ne concerne (préposition ב) que tout (כֹּל) ce qui «se fait sous le soleil» (v.3aα). En insérant cette formule stéréotypée (cf. 8,17a et 9,6b), il limite le qualificatif רָע à peine est-il prononcé: l'adjectif ne concerne que le monde terrestre et humain. Cette restriction sous-entend la perspective d'un au-delà plus juste.

Il insère encore une interprétation au v.3b pour mettre le mot הוֹלֵלוֹת («absence» de l'intelligence, du savoir et de la raison[1]), terme difficile et particulier au livre de Qohéleth, en rapport uniquement avec la corruption fondamentale des humains. Ce n'est pas seulement leur «agir» (עַשֹׂה; v.3a) qui doit être qualifié de רָע, mais aussi leurs réflexions; leur cœur (לֵב) est «plein de mal» (מָלֵא־רָע; cf. 8,11). De ce point de vue, un manque d'intelligence (הוֹלֵלוֹת) devient mauvaise intention et corruption fondamentale (רָע). Comme d'habitude, le Théologien-Rédacteur a placé son interprétation correctrice *devant* l'expression qui lui pose un certain problème.

Au **v.4**, je ne le vois pas intervenir. Les formulations de ce verset peuvent lui avoir été tout à fait acceptables, surtout si l'on suppose qu'il ait lu le mot בִּטָּחוֹן au sens *positif*: l'«espérance»; d'abord indiquant ici une attente trompeuse et illusoire[2], elle peut être lue comme la pieuse vertu d'une confiance en Dieu[3]. Si on lit le v.4a dans ce sens, toute la vie reçoit une marque positive: l'existence terrestre offre l'occasion de regarder vers Dieu et l'au-delà[4]. De même pour le v.4b, il est tout à fait possible d'atténuer l'aspect négatif et détestable de la «vie de chien», en y voyant une invitation à saisir fermement les moindres possibilités qui, jusqu'aux plus modestes, sont incomparables à celles des morts.

Que la mort constitue une situation de rupture et d'annihilation (**v.5**: אֵינָם – וְאֵין־עוֹד), est incontestable; le Théologien-Rédacteur doit accepter tel quel le v.5. Mais il s'empresse d'ajouter (au **v.6a**) les aspects *positifs* de cette cessation: la mort signifie aussi la fin des passions et des ardeurs qui engendrent tant de malheurs sur terre. Dans une énumération stylistiquement très simple

---

1 Cf., ci-dessus, p.52 avec la note 3.

2 Cf., ci-dessus, p.138 et p.139 avec la note 1.

3 Cf., p.ex., NORBERT LOHFINK, *Kohelet* (1980), p.66: «So ist 'Zuversicht' zumindest für die, die lesen können, vielleicht doch als neues Wort für 'Gottesfurcht' gemeint».

4 Cf. aussi l'interprétation que donne Rashbam à ce verset: «the man who is alive and joined to the living has the assurance that he can repent; while he is alive he is able to repent but after his death he cannot repent» (SARA JAPHET – ROBERT B. SALTERS, *The Commentary of R. Samuel Ben Meir* Rashbam *on Qoheleth* [1985], p.180).

(trois fois גַּם: «aussi – aussi – aussi») qui, en plus, interrompt la suite des deux propositions avec אֵין עוֹד (v.5b et v.6a), il mentionne d'abord les termes opposés de אַהֲבָה et de שִׂנְאָה («amour» et «haine») pour en ajouter un troisième, קִנְאָה («jalousie»). Les deux premiers se trouvent déjà (sous cette forme précise, accompagné de גַּם) dans son texte en 9,1b et le troisième rappelle 4,4a où il est utilisé dans un sens strictement négatif. Tous ces sentiments qui trop souvent asservissent l'homme, «périssent» (אבד) avec (כְּבָר) la mort. Leur effacement peut être compris comme une libération.

«Ne plus prendre "part" (חֵלֶק, v.6b) à la vie» indiquait d'abord, par analogie avec le v.5, une privation et une perte. Par son complément interprétatif du v.6a, le Théologien-Rédacteur a voulu corriger cette affirmation exclusivement négative. Les expériences de l'existence humaine sont plutôt ambivalentes, la mort n'est pas seulement privation[1]. Quoi qu'il en soit avec la compréhension de ce que signifie «prendre part à la vie», le Théologien-Rédacteur souligne une fois encore que toutes les formulations négatives sur la vie, sur ses injustices, sa finitude et le «sort unique» ne concernent que l'aspect terrestre. À la fin du verset **(v.6bβ)**, il reprend littéralement la tournure rédactionnelle du v.3a בְּכֹל אֲשֶׁר־נַעֲשָׂה תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ («concernant tout ce qui se fait sous le soleil»). Cette restriction à l'existence terrestre sous-entend la possibilité d'envisager après la mort une vie, toute différente, qui apportera la juste récompense tant attendue des fidèles, et une «part» (חֵלֶק) auprès de Dieu.

Soulignons que le Théologien-Rédacteur ne s'étend pas sur une telle vie dans l'au-delà. Il n'est pas apocalypticien. Il compte fermement sur cet avenir, mais là-dessus reste très retenu. Il évoque cette perspective (souvent de manière indirecte, mais parfois aussi expressément), avant tout pour casser une vue totalement pessimiste de l'existence.

L'invitation à une vie festive (v.7a) correspond mieux à sa pensée d'autant plus que la formulation (du Disciple) est assez proche du texte du Maître (8,15). Pour le Théologien-Rédacteur, il y manque pourtant le signe d'une reconnaissance envers Dieu. Il l'ajoute dans une proposition explicative (כִּי; **v.7b**) qui interrompt, maintenant, la suite des appels à la fête[2]. L'interprétation de ce v.7b est vivement discutée parmi les exégètes[3]. Elle dépend, par exemple, de la compréhension de כְּבָר («déjà») qui se trouve dans une position syntaxique très accentuée[4]: à quelle époque renvoie ce «déjà» ? Certains

---

1 Cf. MICHAEL V. FOX, *Qohelet* (1989), p.258: «These experiences, so important in the individual's life, are not necessarily pleasant, but they do belong to the totality of life's experience».

2 Cf., ci-dessus, p.141 avec la note 3.

3 Pour la discussion exégétique plus ancienne cf. AUGUST KNOBEL, *Koheleth* (1836), p.295. Cf. maintenant aussi ALEXANDER ACHILLES FISCHER, *Skepsis* (1997), pp.138 et 141-143.

4 A ce sujet, cf. aussi FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.353.

biblistes y trouvent presque une prédestination au sens d'une décision divine[1] prise dans un temps primordial[2]. Il est pourtant plus probable qu'ici (comme en 9,6), le כְּבָר désigne l'espace temporel qui, de manière plus restreinte, précède immédiatement le moment en cause. Par là, le Théologien-Rédacteur tient à préciser que les instants festifs de la vie (v.7a) sont possibles quand une bénédiction a été préalablement donnée par Dieu[3]. S'il agrée (רצה) un homme ou une femme, sa bénédiction ne manquera pas de se manifester dans la vie mettant à disposition les moyens indispensables pour qu'elle puisse être joyeuse[4].

Cette compréhension se distingue sensiblement des interprétations que l'on trouve dans la littérature exégétique. Je suis en effet d'avis que רצה ne concerne pas le «manger et boire» (v.7a), comme si le v.7b voulait exprimer le consentement de Dieu aux formes festives de la vie[5]; mais רצה se rapporte à un moment préalable et s'applique aux «œuvres» de l'homme (מַעֲשֶׂיךָ; il est absolument improbable que ce mot vise le «manger et boire» !). Les actes de l'homme doivent trouver la «faveur» de Dieu (cf. Dtn 33,11: וּפֹעַל יָדָיו תִּרְצֶה) pour qu'ils puissent susciter sa bénédiction. Nous rencontrons donc ici l'idée que l'auteur a déjà fermement exprimée dans son ajout explicatif de 3,13: tout ce qui permet le «manger et boire» est un «don» accordé par Dieu (cf. aussi 2,24). Dans notre texte de 9,7b, il précise en plus que cet agrément divin ne fait pas abstraction des «œuvres» de l'homme. Le dogme de la juste rétribution cher au Théologien-Rédacteur, est ainsi rétabli (cf. 9,1aβ).

La prochaine intervention du Théologien-Rédacteur se trouve dans le **v.9** qui est considérablement alourdi par la répétition «durant tous les jours (de la vie) de ta vanité» (v.9aα et 9aβ). C'est le terme הֶבֶל qui, comme ailleurs dans le livre (cf., p.ex., 2,17-22), l'a incité à ajouter une précision: cette «existence de הֶבֶל» ne concerne que les jours de vie (יְמֵי חַיִּים) que Dieu a donnés (נָתַן) à chacun individuellement (לְךָ), sur terre (תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ). Cette insertion interprétative remplit même deux fonctions: a) elle rappelle (comme au v.7b) l'origine, l'auteur de la vie, *Dieu* qui «donne» et b) exclut que l'existence *après* la mort soit comprise dans cette évocation de הֶבֶל. Pour qualifier le parcours terrestre, le Théologien-Rédacteur préfère un autre terme à הֶבֶל, c'est celui qu'il reprend à la fin du v.9: la vie est עָמָל («peine»; avec la double utilisation de la racine עמל comme dans son texte de 2,18.22).

---

[1] Cf. la traduction de CARL SIEGFRIED, *Prediger und Hoheslied* (1898), p.67: «denn bereits hat Gott über deine Angelegenheit eine Entscheidung getroffen».

[2] Cf. LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen gründet das Glück* (1994), p.203 («das Wort כבר weist bei Kohelet auf eine unbegrenzte Zeit und trägt damit eine implizit schöpfungstheologische Konnotation»).

[3] Le parfait רָצָה souligne également l'aspect préalable de l'action antérieure exprimé par כְּבָר.

[4] La racine רצה qui exprime la «faveur» ou la «bienveillance» peut être utilisée en parallélisme avec «bénédiction»; cf. surtout Dtn 33,11 (תִּרְצֶה - בָּרֵךְ); 33,23 (בִּרְכַּת יהוה - רָצוֹן) etc.

[5] Cf., p.ex., FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.353: «von vornherein schon hat Gott diesem deinem Essen in Freude, diesem deinem Trinken mit fröhlichem Herzen das Siegel seines Wohlgefallens aufgedrückt».

Dans le second paragraphe de la «conclusion» (à partir du v.11), il n'intervient pas tout de suite. C'est probablement aussi la forme très structurée de l'énumération qui l'en a empêché. Cependant, quand la proposition avec כִּי (v.11b) marque une césure, le Théologien-Rédacteur saisit l'occasion pour insérer une précision qui, d'un point de vue stylistique, dédouble la proposition en כִּי **(v.12aα)**. Une première lecture rapide ne permet pas de saisir son intervention interprétative, car il s'est servi de la même tournure גַּם לֹא qui, à trois reprises, ponctue le texte précédent. Son incise se remarque tout de même: tandis que le contexte (avant et après !) parle toujours des hommes avec la forme grammaticale du *pluriel*, l'élément textuel qu'il ajoute use du *singulier* (collectif) de הָאָדָם (cf., par contre, בְּנֵי הָאָדָם au v.12b !). Cette insertion n'est pas accidentelle. Le Théologien-Rédacteur montre, en effet, un intérêt particulier pour le terme עֵת («temps», «moment») qu'il trouve ici aux v.11b et 12b. À ce propos, rappelons le «poème» sur עֵת qu'il a introduit au ch.3. La mort aussi occupe évidemment une place dans ses considérations sur les «temps» (cf. 3,2), mais il refuse l'idée de la considérer comme un עֵת רָעָה («temps du mal», un «mal-heur») ainsi qu'en parle le v.12b. Pour lui, la mort n'est pas nécessairement un רָע; il veut n'en retenir qu'un seul trait: l'homme ne sait pas quand elle adviendra (לֹא־יֵדַע אֶת־עִתּוֹ). Il va donc accentuer l'ignorance et les *limites* qui caractérisent la condition humaine (cf. 3,11: לֹא־יִמְצָא הָאָדָם...; 8,7: אֵינֶנּוּ יֹדֵעַ...; 8,17: לֹא יוּכַל הָאָדָם לִמְצוֹא...; 9,1: אֵין יוֹדֵעַ הָאָדָם...) et souligne ainsi que tout ce qui se trouve hors de la maîtrise de l'homme doit rester essentiellement ouvert et surtout exempt de tout jugement négatif.

Résumons en quelques mots les caractéristiques du travail effectué par le Théologien-Rédacteur dans la conclusion. Comme nous l'avons déjà indiqué dans le titre de ce paragraphe («du nouveau et du rédactionnel»), il faut distinguer, dans la conception du texte, entre deux parties marquées par un style différent: d'un côté, on observe une démarche *rédactionnelle* qui retravaille un texte déjà existant en y insérant occasionnellement de petites remarques interprétatives et correctrices (8,9 – 9,12); de l'autre côté, cet intervenant devient aussi *auteur* au propre sens du terme en concevant tout un passage assez long, cohérent et clairement développé (7,15 – 8,8). Il est évident qu'une forme plus profilée de sa pensée se trouve dans cette section nouvelle, qu'il a placée *en tête* de toute la partie de conclusion du livre pour en influencer, par cette nouvelle clé d'interprétation, la lecture et la compréhension.

Les considérations qu'il développe dans son propre texte, sont visiblement suscitées par la thèse provocatrice de l'effet égalisateur de la mort, donc par les formulations du Disciple (9,1sqq.). Les nouveaux accents interprétatifs tiennent à relativiser cette affirmation trop absolue qui risque, en effet, de dévaloriser tout comportement «juste» (צַדִּיק) et «sage» (חָכָם). Le premier paragraphe (7,15-22) discute en priorité les questions en rapport avec la «justice»,

tandis que le second (7,23 – 8,8) tourne autour des termes חָכְמָה et חָכָם. Le Théologien-Rédacteur n'ose certes pas simplement restituer à la «justice» et à la «sagesse» leur ancienne position honorable et indiscutée comme si toute la démonstration de leur non-évidence n'avait pas eu lieu; son procédé restaurateur est plus nuancé. Il reprend à leur sujet de nombreux motifs traditionnels qui permettent de souligner l'importance de ces «vertus» et leur utilité (cf., p.ex., 8,1sqq.). Il le fait, mais il ne leur donne pas la première place. Un autre principe est encore plus important: la «crainte de Dieu» qui dépasse tout (יְרֵא אֱלֹהִים יֵצֵא אֶת־כֻּלָּם; 7,18). Les attestations de ce terme dans les textes du Théologien-Rédacteur font apparaître que le «craignant Dieu» est toujours conscient de la différence fondamentale entre lui et Dieu. L'homme est décrit dans les *limites* de ses possibilités et de ses connaissances (8,7; 8,16-17; 9,1-2; 9,12) et dans celles de son temps marquées par la mort. Son activité s'exerce «sous le soleil» ou «sur la terre» (8,14.16) et là seulement. Dieu, en revanche, n'est pas soumis à pareilles limites d'espace et de temps. C'est pourquoi le Théologien-Rédacteur peut formuler la confession de foi (יוֹדֵעַ אָנִי; 8,12) affirmant que les «craignant Dieu» verront finalement la bonne et juste récompense de leur fidélité, quand sera prononcé le verdict sur les actes des humains. Ceux-là peuvent se sentir «dans la main de Dieu» (9,1), lui qui rétablira l'ordre en attribuant à tout comportement sa juste rétribution (8,12b-13). Il est vrai: cette justice tant espérée n'est, de loin, pas évidente dans la réalité sur terre, mais on l'attend pour la vie après la mort. Ce regard (certes, très retenu !) sur cette existence dans le monde des «ombres» (8,13) permet d'atténuer la parole choquante sur l'effet totalement et finalement égalisateur de l'issue fatale: la mort n'est pas le dernier événement à compter, à attendre ou à craindre.

Les retouches rédactionnelles dans l'«ouverture»: Qoh 1,3-11

Le Théologien-Rédacteur a reçu un livre qui s'ouvrait et s'achevait sur la formule: «Vanité des vanités; tout est vanité» (1,2 et 12,8). Il s'agit de la grande «inclusion» que nous avons attribuée au Disciple[1]. «Tout», vraiment tout (הַכֹּל), est qualifié de fugacité ou d'absurdité (הֶבֶל).

Nous avons constaté qu'il tient souvent à corriger de pareils jugements généralisants (cf., p.ex., 2,17-18). On ne serait pas surpris de trouver une correction analogue dans l'introduction (**1,3**).

[1] Cf., ci-dessus, pp.161-162.

Comment procède-t-il ? Il a bien ressenti que la répétition martelante de הֶבֶל éloigne ce mot de sa signification d'origine et d'une acception concrète (un «souffle» assez faible), et qu'il est devenu le terme-clé d'une pensée résignée.

Le Théologien-Rédacteur a cherché une autre notion qui puisse corriger cette orientation négative. Il l'a trouvée dans le livre même, ce qui permet à son interprétation de prétendre à la fidélité, il y tient. Il s'agit du terme יִתְרוֹן («bénéfice net», «rendement», «plus-value»). Plus encore, il reprend l'expression telle qu'elle se lisait dans le livret du maître, Qohéleth le Sage (en 3,9), sous forme de question (מַה־יִּתְרוֹן) qui, à l'origine, ouvrait la troisième démarche argumentative. Elle est réutilisée pour indiquer le thème central qu'il souhaite voir reconnu par le lecteur dans l'ensemble du livre. En 2,11, la question trouvera une première réponse, négative (associée, là aussi, à la formule de la «vanité» et de la «poursuite du vent» pour la corriger), et la dernière sera donnée en 10,11. Deux traits révèlent la fonction correctrice du v.3 au regard du v.2: d'abord, un terme à connotation négative (הֶבֶל) est interprété par un mot de signification *positive* (יִתְרוֹן), ensuite, une affirmation absolue est relativisée par une *question* qui orientera les réflexions suivantes.

La dimension totalisante de l'affirmation du v.2 est encore corrigée en restreignant sa portée aux «humains» seulement (לָאָדָם). Le jugement de «vanité» ne doit être appliqué qu'à leur seul domaine et ne plus concerner les autres aspects de la réalité. La valeur de l'expression «tout» (v.2), qui incluait l'ensemble de ce qu'on observe, est sensiblement diminuée. S'il y a quelque chose de négatif dans la réalité, il ne s'agit que des efforts infatigables des humains. Le Théologien-Rédacteur se sert ici d'une formule qui utilise par deux fois la racine עמל («la peine» et «peiner»; cf. 2,18.19.20.22 etc.).

Comme יִתְרוֹן, le terme עמל se trouve déjà dans le texte du «maître» (3,9 et 8,15), mais la *double* utilisation de cette racine le renforce, accentuant ainsi l'aspect négatif. De plus, dans l'introduction (1,3), עמל constitue une anticipation thématique, plutôt mal adaptée au contexte immédiat qui parle de la vie des humains globalement (v.4: les «générations») sans faire allusion aux efforts investis. Il devient ainsi évident que le v.3 ne doit pas être lu en ouverture du poème des vv.4sqq., mais uniquement dans sa fonction correctrice par rapport à la thèse globale du v.2.

Dans la première partie, cosmologique (terre, soleil, vents, fleuves), du poème (vv.4-7), le Théologien-Rédacteur n'est probablement pas intervenu, mais il s'est empressé, au **v.8**, d'ajouter une interprétation à la suite d'une autre affirmation totalisante (הַכֹּל) et négative (יגע) que nous considérons, d'ailleurs, comme un ajout du Disciple[1]: «T o u t est soumis à une activité

[1] Cf., ci-dessus, p.155.

pénible et fatigante, mais finalement stérile»[1]. Ceci pourrait être lu comme une dévalorisation de la création et ainsi porter atteinte au respect du Créateur. On comprend dès lors l'intervention correctrice qui restreint l'affirmation du v.8aα en évoquant les limites étroites de l'homme (אִישׁ) pour comprendre les phénomènes de la nature. En l'accentuant, l'ajout interprétatif s'ouvre avec לֹא־יוּכַל (le «non-pouvoir» et le «non-savoir»), tournure que le Théologien-Rédacteur utilise aussi ailleurs dans ses interprétations (1,15; 6,10; 8,17; cf. 8,8). La première insuffisance de l'homme concerne son «parler» (דבר): il ne sait pas trouver les termes adéquats aux choses (דְּבָרִים du v.8aα) qu'il souhaite saisir.

Littéralement traduit, le premier élément de l'ajout donne ceci: «L'homme n'est pas capable de parler/dire». Il serait insensé de supposer que son auteur ait voulu exprimer que l'homme ne savait pas parler. Faudrait-il corriger le texte hébreu comme le propose Kurt Galling qui tient à une structure parfaitement parallèle des deux phrases: «die Zunge kommt nicht beim Reden zum Ende»[2]; la modification au niveau des consonnes de la forme verbale (לא־יכלה[3] au lieu de לא־יוכל) serait minime, mais une telle lecture n'est soutenue par aucun manuscrit et ne s'impose pas. Il n'y a aucune nécessité de corriger l'expression לֹא־יוּכַל qui est bien attestée dans le livre de Qohéleth et ailleurs. Cherchons donc une solution au niveau de l'interprétation. On a proposé de voir un lien étroit entre le v.8aα et le v.8aβ en ce sens que la «fatigue» (יגע) de «toutes les choses» est d'une telle intensité que l'homme en est muet[4]. Pourtant le Théologien-Rédacteur ne souhaite pas donner un commentaire sur le יגע des «choses», mais sur les capacités limitées de l'homme par rapport à l'univers de la création. Il vaut la peine de noter que, dans la littérature de Qumrân, la tournure לֹא־יוּכַל est également attestée de manière significative et peut être désignée comme «Terminus für das kreatürliche Unvermögen des Menschen»[5]. Je suppose la même idée fondamentale pour le v.8: dans son «parler» (דבר), l'homme est incapable d'exprimer les דברים de la création.

Cette insuffisance de l'homme est une des raisons qui engendrent la «peine» (עמל) continuelle que le Théologien-Rédacteur a évoquée au v.3: on ne peut cesser de chercher, d'observer, de réfléchir et de formuler ses résultats. Un fossé se creuse entre ce que les hommes aspirent à réaliser et ce que, réellement, ils sont capables d'accomplir. Il semble que l'auteur ait plutôt lu יגע dans cette perspective: l'aspect de «fatigant» ne concerne pas, d'après lui, l'éternel mouvement dans la création, mais les vaines tentatives de le saisir et le comprendre; c'est ainsi que les «choses» sont finalement «fatigantes» pour l'homme[6].

---

[1] Pour cette compréhension de יגע et de כָּל־הַדְּבָרִים («choses» plutôt que «paroles»), cf., ci-dessus, pp.154-156.

[2] *Prediger* (1940), p.52.

[3] Cf. aussi l'app. critique de la BHS: «l prb לֹא־יִכְלֶה».

[4] Cf., p.ex., EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.241: «Toutes choses sont en travail (plus que) l'homme ne peut dire».

[5] HEINZ-JOSEF FABRY dans art. יָכֹל *jākol* de J. Alberto Soggin, *ThWAT* III (1982), col.633.

[6] Cette modification dans la compréhension de יגע que nous retenons pour l'interprétation du Théologien-Rédacteur, ne fait absolument pas violence à l'esprit de ce mot hébreu, car יגע

Jamais celui-ci n'arrivera à un résultat définitif et satisfaisant. Le Théologien-Rédacteur prend pour exemple l'incessante activité des organes récepteurs de l'homme (v.8b): l'œil ne sera jamais «rassasié» (שׂבע) de voir et d'observer (ראה), et l'oreille ne se «remplira» pas (מלא) d'entendre et d'écouter (שׁמע). Cette compréhension du verbe שׂבע peut être comparée à celle de 4,8 qui use également du motif de l'«insatiabilité de l'œil» (cf. Prov 27,20). Le second verbe (מלא) va dans le même sens, il se trouve ailleurs aussi en parallélisme avec שׂבע (Dt 33,23; Ez 7,19; Ps 17,14; 107,9). Les deux stiques l'accusent: la perception humaine, jamais rassasiée, toujours insuffisante[1], engendre la «peine» de l'homme qui ne peut jamais s'arrêter dans ses recherches et ses questions. Le texte de 4,8 (cité plus haut) l'exprime sans ambiguïté: «il n'y a pas de fin à toute sa peine (עמל)».

Un autre ajout de la plume du Théologien-Rédacteur se trouve à la fin du **v.10**. De nouveau, son intention correctrice est assez manifeste: dans son interprétation, il tient à reprendre et le mot et la compréhension de עֹלָמִים («les éternités») qui précède immédiatement. Cette notion (et en particulier dans son utilisation au pluriel !) peut être lue, en effet, au sens d'un terme «totalisant» qui comprend tous les temps («des éternités aux éternités»). Rappelons aussi qu'il peut éveiller des associations liées au domaine de Dieu (à «l'Éternel»; cf., p.ex., Ps 90,2; 92,9; 102,13). Le Rédacteur veut s'assurer, avec cette incise, que le lecteur n'associe pas (faussement) de telles connotations totalisantes et divines au mot עֹלָמִים. Il accroche son commentaire au moyen de la préposition relative אֲשֶׁר que l'on peut rendre ici par un «c'est-à-dire» introduisant des gloses explicatives[2]: «... cela a déjà existé dans les "éternités", c'est-à-dire (אֲשֶׁר) que cela a déjà existé (הָיָה[3]) avant nous (מִלְּפָנֵנוּ)». C'est ici la première fois que, soudainement, un suffixe de la 1[re] personne du pluriel («nous») apparaît dans ce texte. La compréhension n'en pose aucun problème, mais, du point de vue stylistique, cette forme saille tout de même du contexte et peut, elle aussi, fournir un indice du caractère rédactionnel de la phrase[4]. Se servant de ce «nous», le Théologien-Rédacteur le souligne très clairement: l'affirmation qui précède concerne exclusivement l'espace observable par les humains. La thèse «Rien de nouveau !» (v.9) n'est applicable qu'à ce domaine, tandis que l'activité divine est, de manière sous-entendue, préservée de ce verdict négatif. En 3,15, il reprendra la formulation de 1,9,

---

comprend les *deux* aspects: «fatigué» et «fatigant» (cf., ci-dessus, p.155 avec les notes 1 et 2).

[1] Cf., p.ex., d'ERIC S. CHRISTIANSON, *A Time to Tell. Narrative Strategies in Ecclesiastes*, (1998), p.214: «no satisfaction, no fulfilment of desire».

[2] Cf., ci-dessus, p.158 avec la note 1.

[3] Pour la compréhension de ce singulier הָיָה cf., ci-dessus, p.157 (avec la note 8).

[4] Cf., p.ex., ALEXANDER ACHILLES FISCHER, *Skepsis* (1997), p.202 note 83: «das in V. 10b angehängte Suffix der 1. pl. com.»

mais là, explicitement cette affirmation ne vaudra pas pour Dieu: ...וְהָאֱלֹהִים – «mais Dieu...».

Au **v.11**, on peut reconnaître encore une intervention du Théologien-Rédacteur. La redondance stylistique du verset a été notée par de nombreux exégètes et très diversement expliquée. En partant de l'hypothèse d'une relecture, j'ai essayé de séparer la formulation primitive de son interprétation ultérieure[1]. Pour la forme pré-rédactionnelle du verset, j'ai retenu (en tenant compte aussi de la situation textuelle en 2,16) le libellé suivant:

אֵין זִכְרוֹן לָרִאשֹׁנִים עִם שֶׁיִּהְיוּ לָאַחֲרֹנָה
Aucun souvenir d'autrefois comme de ce qui viendra.

Il est évident qu'une telle affirmation («aucun souvenir... !») devait susciter un commentaire interprétatif, car elle pouvait provoquer l'impression de s'exprimer globalement sur *tout* «souvenir», celui de Dieu inclus, comme si, avec le temps, tous les événements et toutes les activités humaines tombaient dans l'oubli (cf. 2,16; 8,10; 9,5). Une telle idée s'opposerait radicalement à la pensée pieuse exprimée par de nombreux textes bibliques qui reconnaissent auprès de Dieu un souvenir ineffaçable (cf., p.ex., Mal 3,16). Le Théologien-Rédacteur voudra restreindre l'énoncé du v.11 et le limiter explicitement au domaine des humains qui, vu leurs insuffisances, oublient trop vite. Comment procède-t-il ? Comme très souvent (cf., p.ex., 3,13; 9,3), il introduit son commentaire rédactionnel par וְגַם («et aussi», «et encore»). Il fait immédiatement suivre cette particule du terme qu'il veut accentuer: לָאַחֲרֹנִים reprenant לָאַחֲרֹנָה du texte déjà existant. Alors que לָאַחֲרֹנָה exclut catégoriquement, par sa forme grammaticale, toute référence aux humains, le masculin pluriel de לָאַחֲרֹנִים le suggère au contraire avec insistance. Le Théologien-Rédacteur reprend ainsi habilement le pluriel masculin du mot לָרִאשֹׁנִים auquel il enchaîne son ajout interprétatif. À l'origine, לָרִאשֹׁנִים ne se référait pas aux humains mais aux דְּבָרִים («choses», «événements»; cf. v.8 et 10)[2]. L'interprétation qu'il insère induit une compréhension en rapport avec les hommes (le mot רִאשֹׁנִים désigne ainsi les «ancêtres» ou les «anciens»[3]), car pour les דְּבָרִים («choses», «événements»), on ne pourrait jamais formuler qu'ils ont, eux (לָהֶם), une mémoire.

Si l'on cherche à résumer les points communs de toutes les retouches rédactionnelles dans l'ouverture du livre, on retiendra la tendance à introduire une mention explicite du domaine *humain* partout où un propos totalisant ou trop négatif pourrait porter atteinte à celui de *Dieu* (v.3: אָדָם; v.8: אִישׁ; v.10: «nous»; «pour eux»). Le Théologien-Rédacteur n'est pas adepte d'un pieux

---

1 Pour tous les détails de mon argumentation, cf., ci-dessus, p.158.
2 Cf. les explications à ce sujet, ci-dessus, p.159 (avec les notes 2-4).
3 Cf., ci-dessus, p.159 (avec la note 1).

verbiage qui saisit toutes les occasions de parler de Dieu. Ici, dans l'ouverture, il ne cherche pas à présenter de grandes affirmations, mais veille seulement à ce que les thèses provocatrices du livre reçu ne soient pas appliquées à Dieu. Ses procédés restreignent la portée des jugements négatifs, créent, de manière implicite, un espace réservé à Dieu seul, et accentuent, du même coup, la différence fondamentale entre lui et l'homme. Là où celui-ci est expressément décrit dans ses limites (surtout v.8: לֹא־יוּכַל), un pouvoir illimité est sous-entendu pour Dieu.

Le verset introductif (v.3) a un poids particulier, comparé aux autres ajouts rédactionnels. Là aussi, le Théologien-Rédacteur ne parle que de l'homme, d'abord sous forme de question («Quel profit... ?»), plus tard par une négation (2,11: «Aucun profit...»). La position théologique du rédacteur s'articule progressivement: l'activité et la peine (עמל) des humains ne produisent rien de durable (יִתְרוֹן); si la vie peut tout de même être considérée comme digne d'être vécue, cela vient d'ailleurs – du don de Dieu (2,24; 3,13; 9,7) et de l'attente de sa future intervention pour la justice et pour l'ordre du monde (9,1).

Conclusion et premiers résultats

D'une étape à l'autre, notre parcours exégétique, au fur et à mesure de la relecture du Théologien-Rédacteur, a confirmé les observations faites lors de l'analyse des interprétations rédactionnelles ajoutées dans la première démarche argumentative du livre[1]. Dans ce qui suit, je reprendrai certains éléments de mes résultats, les formulerai d'une manière plus systématique et émettrai aussi une proposition au sujet de la datation de cette deuxième relecture.

Comparé à la relecture opérée par le Disciple, le caractère des interventions interprétatives du Théologien-Rédacteur est sensiblement différent. Le profil qui se dégage n'est pas celui d'un auteur, mais celui d'un *«exégète»*. Pour lui l'autorité du texte transmis a beaucoup de poids, ce qui limite considérablement la liberté de créer son propre texte. C'est pourquoi sa relecture est pour une grande partie constituée de notes rédactionnelles occasionnelles, de gloses et d'explications. Il serait, pourtant, injuste de passer complètement sous silence les grandes parties nouvelles ajoutées par le Théologien-Rédacteur (cf. surtout 2,21 à 3,10 et 7,15 à 8,8), dans lesquelles on peut

[1] Cf. nos quatre points de résumé concernant les remaniements rédactionnels dans la première démarche, ci-dessus, p.181.

reconnaître une certaine activité d'auteur, et non seulement de rédacteur. Ces parties, cependant, n'imposent pas la qualification d'«auteur», il se borne à un rôle d'«exégète». Ses ajouts, en effet, ne structurent pas de manière neuve la forme du livre. Dans son travail interprétatif, il n'était sans doute pas guidé par un concept littéraire pour l'ensemble du texte qu'il produisait, ni par la volonté de créer une structure formelle cohérente[1]. Même les passages assez longs qu'il a créés ont un caractère «exégétique»[2]. En fin de compte, il dissout la structure du texte hérité, jusqu'à en effacer les trois démarches argumentatives[3] (qu'il n'a peut-être plus reconnues comme telles).

Son exégèse atteste une volonté remarquable de reprendre des tournures et des termes déjà présents dans la tradition reçue, et de montrer ainsi une fidélité dans la transmission de l'héritage.

Pour quelles *raisons* le Théologien-Rédacteur s'est-il senti motivé à reprendre cette tradition pour en faire l'exégèse? Je dirais que la raison première est à chercher dans le texte lui-même, tel qu'il l'a reçu. En effet, tout lecteur à l'époque devait être frappé par la tension qui s'y exprimait entre l'invitation à se réjouir de la vie et le ton pessimiste de l'éloge de la mort. Dans notre hypothèse, cela était essentiellement dû à la première relecture, celle du Disciple qui avait interprété le texte de son maître en fonction des expériences négatives de son temps. Pour celui qui propose une relecture, le Disciple en l'occurrence, le problème de la «tension» se pose moins, car il reste, évidemment, conscient de la distance entre le texte transmis et son interprétation. Plus tard pourtant, quand le livre n'a plus été compris comme le résultat d'un processus de relecture et que, en conséquence, les passages des textes interprétés aux textes interprétants ne furent plus saisis, l'autorité de la tradition s'attacha également aux *deux* niveaux textuels confondus. Dans un tel contexte surgit la question de la «tension»: faut-il, pour sa propre compréhension du livre, retenir surtout l'éloge de la joie ou faut-il plutôt suivre le jugement de «vanité», si massivement présent, qui l'«encadre»?

Telle devait être la question de départ qui a suscité le travail du Théologien-Rédacteur. Il était donc confronté au même problème qui n'a pas cessé d'intriguer les exégètes: celui des «contradictions»[4].

Dans son travail, le Théologien-Rédacteur prend clairement *position* en favorisant plutôt une lecture qui voit l'encouragement à se réjouir de la vie.

---

1 S'il avait un concept pour structurer son texte (ce qui me semble peu probable), l'exégèse n'a, jusqu'à présent, pas réussi à le découvrir et à le décrire de façon convaincante (cf., ci-dessus, p.25 [avec la note 7]).

2 Cf., p.ex., 7,15b-17a comme «exégèse» de 9,2 (ci-dessus, pp.214-218); 7,17b-18 comme «exégèse» de 9,12 (ci-dessus, p.218), etc.

3 Cf., ci-dessus, p.36.

4 Cf., ci-dessus, p.10 (avec la note 2).

Cependant, le fait même qu'il n'ait pas éliminé les passages fort provocateurs et dérangeants souligne qu'il n'a pas voulu concevoir ses ajouts en *opposition* avec les textes de la tradition, mais comme une interprétation qui les nuance voire les atténue. Ce n'est pas par naïveté rétrograde qu'il renoue avec l'éloge de la joie (שִׂמְחָה): celle-ci est fermement revalorisée, mais sur la toile de fond d'une existence de «peine» (עָמָל), et, inversement, la qualification de «vanité» (הֶבֶל) reste valable pour l'existence «sous le soleil», mais n'en est pas la caractéristique fondamentale pour le Théologien-Rédacteur. Tandis que le terme-clé du Disciple était celui de הֶבֶל, il en préfère un autre et l'utilise de manière également très stéréotypée: עָמָל («peine»). La vie est עָמָל plutôt que הֶבֶל. C'est-à-dire que la vie est lourde d'expériences négatives, mais qu'elle n'en est pour autant ni «vaine», ni illusoire, ni absurde. La joie devient de nouveau une réalité tout à fait possible. C'est ainsi que le Théologien-Rédacteur prend *position* pour la vie sans que l'aspect pessimiste des textes hérités soit évincé ou même éliminé.

Cette nouvelle orientation se réfère, certes, au document reçu (comme l'exigerait toute «exégèse» !), mais la base textuelle ne suffit pas à expliquer ce changement d'atmosphère. Il y a certainement d'autres facteurs qui ont influencé la ré-orientation sur la joie de vivre. J'évoquerai tout d'abord un développement de la *pensée théologique* qui a intégré la notion d'un «au-delà de la mort». Ce faisant, elle ouvrait à chacun la perspective d'une espérance qui dépasse les limites de l'existence sur terre. Cette pensée, largement présente dans les écrits des milieux apocalyptiques, n'est pas développée par le Théologien-Rédacteur, mais manifestement il la présuppose sous une forme ou une autre, car il proclame une rétribution après la mort: si elle ne se réalise pas (ou pas entièrement) sur la terre, elle le sera au jugement divin après la mort.

Il ne s'étend pas sur les détails de cette question qui touche au domaine de Dieu. En effet, les milieux sapientiaux, dont il fait partie, ont toujours été extrêmement réservés à l'égard de pareilles spéculations. Il lui suffit d'exiger que, dans toute argumentation, un espace soit laissé à l'imprévu de Dieu, à son action, un espace qui rappelle la dimension divine pour que la réflexion ne reste pas limitée aux seuls horizons de la vie «sous le soleil». Il ne parle pas très souvent de Dieu, mais on reconnaît son souci théologique surtout dans les corrections interprétatives. Celles-ci tiennent expressément à restreindre la portée des remarques négatives et pessimistes de la tradition pour préserver ainsi le domaine de Dieu, sa création et sa justice, de toute note critique. Le ton extrêmement pessimiste du livre reçu de la tradition amène le Théologien-Rédacteur à jouer, dans ses propres interprétations, un peu le rôle de l'«avocat du Créateur». Mais la valeur qu'il défend en premier lieu est la vie qui, selon lui, vaut la peine d'être vécue. C'est pour elle qu'il se fait le «défenseur de Dieu».

Cette nouvelle orientation plus positive de la pensée théologique a probablement été induite par un changement important au niveau politique, économique et social. Nous en arrivons ainsi à la question de la *datation* à envisager pour cette relecture.

Rappelons que nous avons proposé de situer celle du Disciple à l'époque du dernier tiers du IVe siècle, période lourde d'événements turbulents et insécurisants puisqu'elle est marquée par la décadence de l'empire perse, la marche victorieuse d'Alexandre le Grand et les luttes entre les Diadoques[1]. Ce conflit entre les Séleucides et les Ptolémées se déroula essentiellement sur le sol palestinien, entraînant durant des décennies de profonds bouleversements qui provoquèrent en Judée désespoir et résignation.

À partir de 302 av. J.-C., la situation devint à nouveau plus stable. Pour un siècle environ, la domination des Ptolémées d'Égypte sur la Palestine ne fut plus sérieusement remise en question. La Judée et Jérusalem faisaient ainsi partie de l'empire hellénistique le mieux organisé, le plus stable et le plus riche, bien mieux consolidé que l'empire des Séleucides. C'étaient là de bonnes conditions pour un développement continu; le temps de paix contribua largement à la prospérité de l'économie et de la vie en général[2].

Cette époque de stabilité, de paix et de développement réjouissant de l'économie me semble être l'arrière-plan de la pensée qui s'exprime dans les interprétations de notre Théologien-Rédacteur. À ce moment, on pouvait de nouveau voir les aspects positifs de la vie et même exprimer la joie de vivre. Il est vrai que les juifs n'avaient pas retrouvé leur autonomie, les attentes à ce sujet n'avaient pas trouvé leur accomplissement. C'est la raison pour laquelle les aspects négatifs dont avait parlé la tradition ne furent pas supprimés. La même situation favorisa la pensée apocalyptique qui attend un tournant de l'histoire et la manifestation définitive du royaume de Dieu. Mais il ne faudrait pas sous-estimer les heureuses conséquences d'une vie vécue dans la stabilité politique, une prospérité économique et une liberté relative à l'intérieur de la province de Judée.

Le prix de la stabilité et de la prospérité, pourtant, était très lourd, les impôts, par exemple, pesaient durement sur certaines couches de la population. Le Théologien-Rédacteur a des raisons d'accentuer si fortement l'aspect de la «peine» (עָמָל) qui caractérise la vie. Mais l'expérience avait également montré qu'il était tout à fait possible, même pour des assujettis, de devenir riches,

---

1 Cf., ci-dessus, p.165.

2 Cf., p.ex., GÜNTHER HÖLBL, *Geschichte des Ptolemäerreiches. Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander dem Großen bis zur römischen Eroberung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, pp.22-107; JOHN M.G. BARCLAY, *Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE)*, Edinburgh: T&T Clark, 1996, pp.19-34.

voire très riches, et de jouir d'une vie agréable et joyeuse. Il suffit de penser à la famille des Tobiades dont la situation économique et les rapports politiques sont bien documentés par les papyrus dits de «Zénon»[1].

Les commentaires ajoutés par le Théologien-Rédacteur laissent apparaître une attitude politique qui accepte l'autorité royale (8,2sqq.); plus encore, pour un «sage», le rôle idéal dans lequel il pouvait se projeter était celui d'un conseiller du roi (8,1: «Qui est comme le sage...?!»). Ce n'est pas un esprit de révolte ni de protestation qui empreint sa relecture. Il faut se soumettre à la volonté du roi (sans lui demander ni comptes ni justification; 8,4), comme il faut accepter les décisions insondables de Dieu (cf. 1,15; 8,17). On peut également voir une allusion à l'organisation politique de l'époque hellénistique dans la mention des «dix שַׁלִּיטִים qui sont dans la ville» (7,19), expression qui fait penser à l'institution des δέκα πρῶτοι qui gouvernaient une ville hellénistique. De même pour l'organisation militaire, la situation supposée par 8,8b rappelle le recrutement massif des mercenaires pour les armées hellénistiques.

Il est évident qu'il ne faut pas faire remonter cette relecture déjà aux premières décennies de la domination des Ptolémées. Il fallait d'abord une certaine stabilisation de la situation politique pour que la confiance et une pensée plus optimiste regagnent du terrain. De même, on doit supposer l'arrivée d'une nouvelle génération pour que le livre de Qohéleth (sous la forme rédigée par le Disciple) soit lu comme un document d'un seul tenant, et qu'on n'y distingue plus le texte interprété du texte interprétant[2].

Tous ces aspects plaident en faveur d'une datation autour du dernier tiers du III[e] siècle. Avec cette proposition, nous rejoignons le courant majoritaire de la recherche exégétique, qui suppose – mais sans compter, lui, avec une croissance en plusieurs étapes – la même datation pour le livre de Qohéleth[3].

---

1 CAMPBELL COWAN EDGAR, *The Zenon Papyri* (Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire 79; 82; 85; 90) (5 vol.), Le Caire 1925-1940, réimpr. Hildesheim/ New York: G. Olms, 1971; cf. CLAUDE ORRIEUX, *Les Papyrus de Zénon. L'horizon d'un grec en Egypte au III[e] siècle avant J.C.*, Paris: Macula, 1983; id., *Zénon de Caunos, parépidèmos, et le destin grec* (Centre de recherches d'histoire ancienne, vol.64), Paris: Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 1985. Cf. aussi l'étude de C. ROBERT HARRISON, JR., *Qoheleth in social-historical perspective*, Dissertation Duke University 1991, Ann Arbor 1992 (surtout pp.200sqq.) et GÜNTHER HÖLBL, *Geschichte des Ptolemäerreiches* (1994), pp.57-64.

2 Cf., ci-dessus, p.277.

3 Cf., p.ex., DIETHELM MICHEL, *Qohelet* (Erträge der Forschung, vol.258), Darmstadt 1988, p.114; OTTO KAISER, «Beiträge zur Kohelet-Forschung. Eine Nachlese», dans: *ThR* 60 (1995), pp.17-20 [= *Gottes und der Menschen Weisheit*, pp.165-168].

Trois développements supplémentaires (le «Disciple»):

Qoh *4,7 – 7,6

Jusqu'ici, nous avons reconstruit un livret sapiental primitif que nous avons attribué à «Qohéleth le Sage»; nous avons décrit son histoire rédactionnelle marquée essentiellement par deux étapes: une importante refonte interprétative qui serait due à un «Disciple» et des adjonctions correctrices que nous supposons de la main d'un «Théologien-Rédacteur». Ce texte initial et ses remaniements rédactionnels ne couvrent que les chapitres 1,1 à 4,6 et 7,15 à 9,12 du livre canonique de Qohéleth. Dans ce qui suit, il nous faudra étudier les textes qui se trouvent *entre* ces deux blocs, c'est-à-dire entre la partie des trois démarches argumentatives (1,1 à 4,6) et la partie de conclusion (7,15 à 9,12).

Déjà une première lecture de 4,7 – 7,14 fait douter d'y trouver encore des éléments que l'on puisse attribuer à «Qohéleth le Sage», autrement dit, au livret primitif. En effet, on ne retrouve pas dans ces textes d'idées évoquant la pensée du maître, de plus – ce qui est peut-être plus important – au niveau de la structure argumentative rien non plus ne ressemble au processus si appliqué par lui. Par exemple la forme grammaticale יָדַעְתִּי («j'ai reconnu») essentielle au troisième palier argumentatif (1,17; 2,14; 3,12), n'est attestée nulle part dans ces chapitres 4-7. Par contre, on peut y repérer des éléments stylistiques et structuraux rappelant l'interprétation du Disciple. Celui-ci modifie les démarches argumentatives de son maître, les enrichissant considérablement et les structurant toujours en deux parties séparées par un bref jugement intermédiaire (avec le terme הֶבֶל: 2,1b; 2,15b; 3,19bβ; 9,2a [LXX]) et conclues par une formule stéréotypée en deux éléments parallèles (הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ: 2,11bα; 2,17b; 4,4b; cf. 12,8). On retrouve maintenant les mêmes caractéristiques dans la partie 4,7 – 7,14: le jugement dit intermédiaire est attesté en 4,8b (גַּם־זֶה הֶבֶל), 5,9b (גַּם־זֶה הָבֶל) et 6,2b (זֶה הֶבֶל); une formule de conclusion bipartite se trouve en 4,16b (הֶבֶל וְרַעְיוֹן רוּחַ) et 6,9b (הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ) ainsi que sous une forme modifiée ou corrompue en 5,15 (avec les termes רָעָה et רוּחַ). Nous obtenons ainsi trois nouveaux développements assez bien structurés qui, en outre, attestent chacun une forme du verbe ראה («voir», «observer») dans le

verset introductif (4,7; 5,7 [5,12?[1]]; 5,17), fait qui rappelle la pratique adoptée dans les trois démarches argumentatives du livret. À titre provisoire, nous proposons pour les trois passages supplémentaires le découpage suivant:

paragraphe IV (4,7-16):
- verset introductif: 4,7 (ראה)
- jugement intermédiaire: 4,8b (גַּם־זֶה הֶבֶל)
- conclusion: 4,16b (הֶבֶל וְרַעְיוֹן רוּחַ)

paragraphe V (5,7-15):
- verset introductif: 5,7? 5,12? (ראה)
- jugement intermédiaire: 5,9b (גַּם־זֶה הָבֶל)
- conclusion: 5,15 (רָעָה et רוּחַ)

paragraphe VI (5,17 – 6,9):
- verset introductif: 5,17 (ראה)
- jugement intermédiaire: 6,2b (זֶה הֶבֶל)
- conclusion: 6,9b (הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ)

Nous partons donc de l'idée que, dans sa forme première, le texte de cette partie 4,7 – 7,14 aurait été rédigée par le Disciple en vue de donner davantage de volume au livret de son maître. Pour garantir une bonne intégration de ses développements, il les a insérés *avant* la partie de conclusion qui, dans son texte, commence avec 8,9. Si cette hypothèse s'avère bien fondée, nous obtiendrons une structure très équilibrée:

1,2	l'inclusion			
	1,4-11	l'ouverture		
		1,14 – 4,6	trois démarches argumentatives	
		4,7 – 6,9	trois développements supplémentaires	
	8,9 – 9,12	la conclusion		
12,8	l'inclusion			

Dans ce qui suit, nous reconstruirons les trois paragraphes supplémentaires, l'un après l'autre, sous leur forme primitive, c'est-à-dire celle du Disciple; car ils ont probablement encore subi un remaniement rédactionnel effectué plus tard. Nous présenterons donc d'abord le texte que nous reconstituons et en ferons l'exégèse; l'interprétation du texte repris par les interventions du Théologien-Rédacteur sera réservée à un chapitre ultérieur.

[1] Pour la discussion de ce problème en rapport avec le verset introductif du «paragraphe V» cf., ci-dessous, pp.292-294.

*Le paragraphe IV: Qoh 4,*7-16*

En **4,7**, le début du premier paragraphe supplémentaire constitue bien l'introduction à une partie qui se veut, à la fois, reprise et développement de la tradition. Car d'une part, ce verset atteste, comme je viens de le relever, une forme du verbe ראה («voir») qui joue un rôle fondamental dans les trois démarches argumentatives du texte du maître. D'autre part, ce verbe est précédé d'un autre, שׁוב, qui, dans cette construction précise, porte le sens de «recommencer à...» indiquant donc la reprise de l'activité exprimée par le verbe qui le suit: «Je me remis à observer...»[1]. Pour ses paragraphes supplémentaires, le Disciple tient ainsi à souligner sa parfaite continuité dans l'attitude d'observation qui marque si fort le livret primitif.

Du point de vue formel et stylistique, la reprise est donc bien soulignée par les deux verbes utilisés. Mais immédiatement après, le Disciple place le terme qui caractérise fondamentalement sa propre attitude et l'esprit de son œuvre: הֶבֶל («vanité»). Le v.7 traduit littéralement donne donc ceci: «Je me remis à observer une vanité sous le soleil». Cela veut dire: «Quand j'ai recommencé mes observations, j'ai encore constaté une autre chose absurde»[2]. On reconnaît une fois de plus qu'il ne s'efforce pas d'adopter l'attitude d'un observateur neutre et impartial, mais d'emblée, il préjuge négativement.

L'absurdité complète annoncée au v.7 est exposée et précisée au **v.8**. Le Disciple commence par la description du cas[3] d'un homme totalement seul (אֶחָד). Pour bien souligner la situation, il ajoute (littéralement traduit): «il n'y

---

1 Cf. DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* (1977), p.408: «Moi j'ai recommencé de considérer...». On peut noter que 4,1 ouvre avec la même formule ...וְשַׁבְתִּי אֲנִי וָאֶרְאֶה et peut donc être lu comme une interprétation correctrice qui d'avance veut donner la clé de lecture pour 4,7: le «הֶבֶל sous le soleil» (v.7) ne doit en aucun cas être lu en rapport avec les œuvres *divines* de création, mais ne concerne que «toutes les oppressions qui se commettent sous le soleil» (v.1), les rapports corrompus entre les *humains*. Le Théologien-Rédacteur, auteur de 4,1 (cf., ci-dessus, pp.206sqq.), pratique, en effet, assez souvent cette forme de citation littérale pour bien signaler son texte de référence et sa fidélité dans la reprise. Cependant, cette répétition de la formule ...וְשַׁבְתִּי אֲנִי וָאֶרְאֶה (vv.1 et 7) modifie maintenant légèrement le sens qu'elle a au v.7: elle ne se réfère plus tellement à l'attitude d'observateur qui caractérise les trois premières démarches argumentatives (soit 'recommencer à observer pour une *deuxième* fois'), mais adopte maintenant un sens plus général et «itératif» ('recommencer *encore une fois...*'; au sujet de cette fonction «itérative» du verbe שׁוב cf. l'exégèse de 1,5 [cf., ci-dessus, p.80; sous «b»] et de 1,7 [cf., ci-dessus, pp.86-87]).

2 Cf. la traduction de NORBERT LOHFINK, *Kohelet* (1980), p.37: «Und wieder habe ich etwas unter der Sonne beobachtet, das Windhauch ist».

3 Pour cette fonction de יֵשׁ cf., p.ex., 1,10: «Prenons le cas...» (cf. GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §159dd).

a pas un second [pour lui[1]]», il n'a ni compagnon (TOB) ni ami à ses côtés. Il n'a pas davantage un fils ou un frère (גַּם בֵּן וָאָח), soit les premiers héritiers coutumiers: «il n'y a pas pour lui» (אֵין־לוֹ). La solitude est ainsi clairement dépeinte, mais ce n'est pas tellement elle qui va constituer l'absurdité (הֶבֶל) que le Disciple a en vue. La description continue pour montrer cet homme seul travaillant sans cesse («il n'y a pas de fin à tout son travail»). Ainsi, le tableau s'assombrit considérablement, mais le lecteur n'est pas encore parvenu au dernier point du הֶבֶל. L'absurdité fondamentale dans cette situation de solitude et de travail excessif consiste en ceci: cet homme reste sur sa faim, il ne connaît pas d'assouvissement (לֹא שָׂבַע). Le texte l'évoque en parlant de ses «yeux»[2] qui «ne sont pas rassasiés de la richesse». Ce n'est pas la richesse qui est condamnée, ni son accumulation, ni même la cupidité[3]; en fait, il n'y a là aucune condamnation, mais le constat d'une absurdité vue dans un inassouvissement à jamais[4].

La suite du texte avec la question «Pour qui ?» (לְמִי) reprend l'interrogation désespérée quant au but des efforts investis: s'il n'y a pas de «second» (p.ex., un compagnon) ni d'héritiers («fils» ou «frère») qui pourrait profiter des biens accumulés, à quoi sert donc tant de travail ? Le texte se présente sous la forme d'un propos de l'homme supposé dans ce «cas»[5], cette citation n'est

---

1 On peut supposer que le לו qui suivra plus tard, se réfère également à cet élément de la phrase. Le français préfère une autre construction syntaxique que l'hébreu; cf., p.ex., EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.325: «... et [il] n'a pas de second».

2 Pour garantir une meilleure concordance grammaticale entre le sujet et le verbe, les massorètes ont proposé (dans leur vocalisation du texte consonantique ainsi que dans le qerē) de remplacer le pluriel (עיניו) par le singulier (עֵינוֹ). On peut tout de même garder la *lectio difficilior*, car la combinaison du pluriel de עַיִן avec une forme verbale au singulier n'est pas exceptionnelle (1Sam 4,15; Mi 4,11; cf. GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §145k). Parmi les exégètes qui maintiennent la lecture du pluriel «ses yeux», on peut mentionner FRANZ DELITZSCH (*Hoheslied und Koheleth* [1875], p.277: «die einheitliche Zusammenfassung der zwei Augen wäre hier naturwidrig») et EMMANUEL PODECHARD (*L'Ecclésiaste* [1912], p.325: «le pluriel est plus naturel»); cf aussi la forme du pluriel en 5,10.

3 Cf., p.ex., AUGUST KNOBEL, *Koheleth* (1836), p.192 («Habsucht»); GEORGE AARON BARTON, *Ecclesiastes* (1908), p.115: «An avaricious soul is never satisfied».

4 Le Disciple le situe dans le contexte d'un «cas» (יֵשׁ) considéré, certes, comme typique quoique peut-être assez fréquent; le Théologien-Rédacteur généralise le motif de la «non-satiété de l'œil» en le reprenant pour sa description de la condition humaine (en 1,8). Le singulier (עַיִן) est alors tout à fait justifié (cf., ci-dessus la note 2), car il équivaut au «voir» et n'associe plus «les yeux» d'un homme individuel.

5 Certains exégètes supposent ici un élément autobiographique de sorte que le «je» représenterait l'auteur lui-même (Qohéleth): p.ex., FERDINAND HITZIG, *Der Prediger Salomo's* (1847), p.154 («... von sich selber sprach»), ERNEST RENAN, *L'Ecclésiaste* (1882), p.112 avec la note 1 («L'auteur se désigne lui-même à mots couverts») et MICHAEL V. FOX, *Qohelet* (1989), p.204 («Qohelet is speaking out of his own experience»). Mais cette interprétation n'est guère convaincante; cf. ROGER NORMAN WHYBRAY, *Ecclesiastes* (1989), p.86: «There is no reason to suppose, as some commentators have done, that it conceals an autobiographical confession on the part of Qoheleth himself».

préparée par aucune introduction (p.ex., «en disant»): «Pour qui donc est-ce que je travaille si dur ?»[1]. La transition à la première personne est surprenante[2], mais pas exceptionnelle ni intolérable[3]; elle est bien signalée, pour le lecteur, par le pronom de la première personne[4].

Conformément au principe du parallélisme, cette exclamation comporte un deuxième élément: «[Pour qui] est-ce que je prive ma vie de bonheur ?». Le sujet du «cas» supposé a outré son engagement au travail jusqu'à s'imposer[5] le renoncement[6] à la jouissance des fruits[7] de son labeur. Ce n'est pas pour lui-même ou pour son bonheur qu'il a travaillé, ni pour ses amis ou héritiers (inexistants !); finalement, il a travaillé – pour rien ! Le Disciple conclut avec les termes de son habituelle formule de jugement intermédiaire: «Cela aussi est absurde (הֶבֶל)».

Cette formule est toujours très brève (cf. 2,1b; 2,15b; 3,19bβ); ici en revanche, suit encore un deuxième élément qui suscite des soupçons concernant son authenticité dans le texte du Disciple. L'expression עִנְיַן רָע est déjà attestée en 1,13, un verset que nous avons reconnu comme un commentaire de la plume du Théologien-Rédacteur. Il faut noter aussi que ce deuxième élément à la fin du v.8 comprend un הוּא qui en fait une proposition complète, tandis que le Disciple, s'il donne deux éléments, les réunit dans une seule phrase (cf. sa formule de conclusion: 2,11bα; 2,17b; 4,4b; 12,8). Ce הוּא rappelle également le texte de 1,13, et sa fonction «démonstrative» souligne le caractère explicatif d'un commentaire: «c'est précisément ce que...».

Ce commentaire va ainsi jusqu'au v.12. Son texte est un enchaînement de sentences proverbiales (cf. les versets précédents, 4,5-6 !). Nous discuterons les raisons de cette insertion et ses détails dans le paragraphe sur le remaniement interprétatif opéré par le Théologien-Rédacteur.

Au **v.13**, nous rejoignons le texte du Disciple. Tandis que dans son premier paragraphe (v.8), il avait exposé le cas d'un riche, sans doute adulte, puisqu'en âge d'avoir un «fils» (בֵּן), il élabore maintenant l'image opposée: celle

---

[1] Ainsi la traduction dans la «Bible du Semeur» (1992).

[2] La Vulgate facilite les choses en insérant «nec recogitat, dicens»; cf. aussi le Targoum: ולא יימר בלביה (ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa [1992], p.155), «mais il ne dit pas en son cœur» (CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste et son double araméen* [1990], p.53).

[3] Cf. ROBERT GORDIS (*Koheleth* [1951, ³1968], pp.97-98) qui reconnaît un usage analogue en Cant 1,7-8 et Job 22,4-5 ainsi que dans la littérature rabbinique. On peut même mentionner un exemple dans le Nouveau Testament: Act 1,4.

[4] Cf. EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.326.

[5] Dans le texte hébreu, l'objet de cette action est נַפְשִׁי qui représente la «personne» qui parle. La traduction «mon âme» (Bible du rabbinat français) associe des connotations trop «spirituelles»; נֶפֶשׁ est l'«être» sous son aspect vital (cf., p.ex., 2,24: ci-dessus, p.191 [note 2]).

[6] La racine חסר définit le «déficit», le «manque» et la «pénurie» (cf. HEINZ-JOSEF FABRY, art. חָסֵר *ḥāser*, dans: *ThWAT* III [1982], coll.88-98); elle peut faire partie du champ linguistique de la «pauvreté» opposée à la «richesse» (עֹשֶׁר; cf. aussi 6,2). C'est là le contraste voulu par le v.8: celui qui pouvait mener la vie d'un riche, s'impose lui-même une pauvreté (cf. col.93: «kleinliche Sparsamkeit [...] sowie neidische Besitzrafferei»).

[7] טוֹבָה: les «bonnes choses» (DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* [1977], p.16); le «bien-être» (EMMANUEL PODECHARD, *op. cit.*, p.326); le «bonheur» (*TOB*), etc.

d'un «enfant» (יֶלֶד)[1] qui est «pauvre» (מִסְכֵּן[2]), «et/mais sage» (וְחָכָם). Cette seconde qualification peut se lire en opposition à la description du premier «cas»: celui qui travaille sans cesse, ne sait pas «vivre» au sens de goûter le sentiment de bien-être, par contre la marque d'une existence «sage» est de pouvoir donner un sens à sa vie, de témoigner un «savoir-vivre»[3]. Dans la littérature sapientiale classique, il est tout à fait inhabituel d'attribuer une telle «sagesse» à un יֶלֶד; elle caractérise plutôt les hommes mûrs d'un certain âge. Cette tension entre «enfant» et «sage» annonce un «cas» plutôt atypique et extrême tout comme l'individu totalement seul. De tels cas peuvent exister, mais ne représentent pas une normalité, référence habituelle des sentences proverbiales. L'exagération est au service d'une démonstration didactique dont le but est encore à découvrir.

Le deuxième stique du v.13 se construit sur les oppositions au premier: la plus évidente et traditionnelle apparaît entre חָכָם («sage») et כְּסִיל («insensé»), alors que זָקֵן («vieux») contraste certainement avec יֶלֶד («enfant»). Pour obtenir un pendant à l'image de la «pauvreté» (מִסְכֵּן), l'auteur a choisi la figure du «roi» (מֶלֶךְ), l'exemple type de la richesse. On peut donc constater des liens indubitables entre les éléments qui se répondent trois fois, mais leur position syntaxique n'est pas toujours analogue dans les deux stiques[4].

Ces deux figures, l'enfant pauvre et le roi insensé, sont mises en rapport par la construction ...טוֹב ...מִן («mieux [est/vaut] l'un que l'autre»). La proposition se donne ainsi l'apparence d'une sentence proverbiale[5], mais le léger déséquilibre structurel et sémantique, comme le fait de donner la préférence

---

1 Des exégètes préfèrent, en se référant à 1Rois 12,8, la traduction «jeune homme» (cf., p.ex., EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* [1912], p.330; NORBERT LOHFINK, *Kohelet* [1980], p.38: «ein junger Mann»); on pourrait aussi s'inspirer de Dan 1,4 pour lire יֶלֶד au sens de «page» (παῖς), «garçon du roi». Il ne me semble pas important de discuter l'âge de ce יֶלֶד (gamin? [*TOB*], adolescent? jeune homme jusqu'à l'âge de 40 ans? [PODECHARD]). Il faut plutôt rappeler la mise en parallèle de אִישׁ et יֶלֶד en Gen 4,23: sous la forme d'un «parallélisme synthétique», יֶלֶד y radicalise l'élément אִישׁ. De manière comparable, le texte de Qohéleth devrait être lu au sens d'un parallélisme antithétique; mais il existe *deux* possibilités de reconnaître des rapports: a) contrairement au riche du v.8 qui n'a cessé de travailler et de produire, dans l'autre «cas» (v.13) défini par la racine ילד, il s'agit d'une existence engendrée («née») qui n'a pas encore engendré quelque chose; la traduction «enfant» rendrait le mieux le contraste avec le «cas» du v.8; b) si l'on donne la préférence au «parallélisme antithétique» avec זָקֵן («vieux»), on choisira plutôt la traduction «jeune (homme)» pour יֶלֶד.

2 Ce mot n'est attesté qu'ici et en 9,15.16; de la même racine encore מִסְכֵּנֻת en Dtn 8,9 (cf. MARTIN ROSE, *5.Mose* [ZBK 5.2], Zurich 1994, p.461). Il faut y associer probablement une connotation sociale (peut-être comparable à celle de «prolétaire»).

3 Pour cet horizon «existentiel» de la sagesse cf., ci-dessus, p.67.

4 Cf. CARL SIEGFRIED, *Prediger und Hoheslied* (1898), p.47: «der Gegensatz ist incorrect formulirt. Es musste heissen "als ein Greis der zwar König aber ein Thor ist"».

5 Cf., p.ex., Prov 15,16.17; 16,8; 17,1.

(טוֹב) à un «enfant pauvre» trahissent l'origine secondaire et littéraire de cette formulation.

Les deux lignes suivantes explicitent ces deux figures. On commence par le roi, et l'attribut כְּסִיל («insensé») s'y trouve particulièrement illustré: «il [= le roi] ne sait plus se laisser avertir (זהר)»: il n'est plus disposé à écouter ce que lui disent ses conseillers[1]. Un roi qui refuse son attention, s'isole et devient, dans ses fonctions souveraines, un homme seul à l'image du v.8.

Au **v.14**, les précisions concernent surtout l'attribut מִסְכֵּן («pauvre») donné à l'«enfant»: il vient de la «prison» (בֵּית הָסוּרִים: «maison des ligotés»[2]). C'est à l'époque la condition la plus misérable que l'on puisse imaginer, celle du dernier de la population, d'un «prolétaire»[3], «dans la 'dèche' complète». Le v.14 débute avec cet élément qui, du point de vue syntaxique, porte ainsi un poids particulier et marque aussi le départ d'un développement inattendu.

Le יֶלֶד «sort» (יצא) de la prison. Mais l'essentiel pour ce texte n'est pas de décrire un jeune qui retrouve la liberté; la pointe se trouve dans le «sortir» (יצא) immédiatement suivi de l'infinitif לִמְלֹךְ: «pour devenir roi». Il n'y a pas d'espace intermédiaire: comme si la royauté attendait le jeune homme directement devant les portes de la prison.

C'est là un déplacement du plus bas de l'échelle sociale au plus haut, donc de nouveau un «cas» extrême, tout aussi peu probable que celui du riche totalement seul (v.8); nous sommes en présence du condensé d'un «Standesmärchen»[4], au motif de l'ascension la plus extraordinaire et la plus improbable. Mais on ne peut exclure par principe que surviennent, sous une forme ou sous une autre, de telles choses parfaitement incroyables.

Nombreux sont les exégètes qui voient dans ce texte des allusions à des événements réels et historiques; les propositions sont nombreuses et divergentes[5]. Pour le royaume des Séleucides, on se réfère, par exemple, au changement de règne de l'an 246 (Antiochus II, auquel succède Séleucus II âgé de 18 ans)[6]; dans l'histoire des Ptolémées, c'est Ptolémée V Epiphane (204-180) qui a la cote parmi les biblistes pour l'identifier au יֶלֶד

---

[1] Cf. JOSEF TROPPER, «Hebräisch zhr2 "kundtun, warnen"», *ZAH* 8 (1995), pp.144-148; p.145: «der Sinn des Verses liegt in der Aussage, daß junge Menschen belehrbar sind, alte aber (meist) nicht mehr».

[2] Toutes les anciennes traductions (sauf le Targoum) ont compris le texte en ce sens; ils ont donc lu l'expression comme équivalente à בֵּית הָאֲסוּרִים. La forme אֲסוּרִים (avec א) est attestée un peu plus loin, en 7,26. Si le א est précédé de l'article, il peut subir la syncope, et ceci surtout dans la littérature tardive (cf. GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §35d). Les Massorètes ont vocalisé le mot comme si le א était encore écrit (donc sans dageš dans le ס et avec qameṣ sous l'article ה). Pour le sens «prison» cf. Jug 16,21.25 et Jér 37,15.

[3] Cf., ci-dessus, p.286 (avec la note 2).

[4] KURT GALLING, *Prediger* (1940), p.67.

[5] Cf. ANTOON SCHOORS, *OTEs* 9/1 (1996), pp.68-72; son bref exposé présente la discussion exégétique depuis 1847. Pour les identifications proposées dans la littérature antérieure cf. AUGUST KNOBEL, *Koheleth* (1836), pp.195-196.

[6] KLAUS DIETRICH SCHUNCK, «Drei Seleukiden im Buche Kohelet?», *VT* 9 (1959), p.196.

devenu roi[1]. Mais aucune situation historique ne correspond vraiment au cas exposé en Qoh 4,13-14; c'est surtout la «prison» qui pose problèmes et demande alors des interprétations atténuantes («House of the rebellious»[2] ou «Haus der Vertriebenen»[3]). Il me semble utile de rappeler la position critique d'August Knobel (1836): «Vielleicht aber nimmt man am besten (...) bloss an, dass der Verf. zur Veranschaulichung und Bestätigung seiner Ansicht dieses Beispiel frei fingirt habe. Zur Verfolgung seiner didaktischen Zwecke bediente er sich höchst verständig dieses passenden Lehrmittels, und gewiss mag noch Manches, was in seinem Buche als Erfahrung aufgeführt ist, blosse Fiction sein»[4]. Des études détaillées sur les aspects sémantiques et syntaxiques de ces versets bibliques ne peuvent que confirmer la fonction «typologique» de ce passage[5]. Le texte suppose des «types», plus précisément des cas extrêmes.
Autre chose est *l'interprétation*. En effet, la tentation est toujours très grande alors de vouloir concrétiser la compréhension. Une des premières tentatives se trouve dans le Targoum qui «traduit» les vv.13-14 de la manière suivante: «Mieux vaut Abraham, qui était un enfant pauvre, habité par l'Esprit de sagesse venant du Seigneur – son Maître se fit connaître à lui quand il avait trois ans, et il refusa d'adorer une idole – que l'impie Nemrod, qui était un roi vieux et sot. Et parce qu'Abraham refusa d'adorer une idole, on le jeta dans une fournaise de feu brûlante et un miracle survint de la part du Souverain du monde, et il en fut sauvé. Et même ensuite Nemrod n'eut pas l'intelligence de se garder d'adorer l'idole qu'il avait servie auparavant. Car Abraham sortit d'une race idolâtre et régna sur toute la terre de Canaan, et même à l'époque du règne d'Abraham, Nemrod devint pauvre dans le pays»[6].
Ce processus d'interprétation «historicisante» peut avoir commencé, me semble-t-il, avec les premiers remaniements rédactionnels du texte. Le v.14b, par sa répétition de כִּי, donne, en effet, l'impression d'un commentaire supplémentaire et d'une interprétation qui se veut plus précise[7]. Nous attribuons le v.14b au Théologien-Rédacteur et le reprendrons plus tard.

Après avoir mis en évidence l'opposition entre les deux personnages types, le Disciple passe, au **v.15**, à la description de son issue. Il l'introduit par רָאִיתִי («j'ai vu»); il choisit ainsi la forme habituelle qui fait penser à une expérience concrète[8]. Mais il ajoute tout de suite la particule כל («tout») qui généralise cette «expérience». On peut même parler d'une «universalisation», car ce verset mentionne tous les «vivants, qui se meuvent sous le soleil»[9]; la formu-

---

1 GEORGE AARON BARTON, *Ecclesiastes* (1908), p.120: «Ptolemy V was but five years old when he came to the throne»; cf. ANTOON SCHOORS, *op. cit.*, p.71.
2 GEORGE AARON BARTON, *op. cit.*, p.120.
3 KLAUS DIETRICH SCHUNCK, *op. cit.*, p.194.
4 *Op. cit.*, p.196; cf. ROBERT GORDIS, *Koheleth* (1951, [3]1968), p.243: «What we have here [...] is probably not a historical reference, but a typical incident, invented by Kohelet to illustrate his point».
5 FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Zeit und Zufall* (1993), p.172: «Individuelle Sachverhalte scheiden daher aus»; *ibid.*, note 27: «*typologische* Deutung des Inhalts in Qoh.4,14-16a».
6 CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste et son double araméen* (1990), pp.53 et 55; ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa (1992), p.156.
7 Cette interprétation veut que la situation de «prisonnier» soit encore précédée d'une «naissance pauvre» (נוֹלַד רָשׁ).
8 Cf. une fois encore la citation de KNOBEL (ci-dessus avec la note 4): la forme stylistique est celle de l'expérience («Erfahrung»), le contenu appartient au domaine de la «Fiction».
9 Ainsi la traduction de la Bible du rabbinat français (1906).

lation fait donc penser à tous les humains qui vivent[1] sur terre. Tous prennent parti[2] pour ce jeune homme.

Jusqu'ici, la présentation de l'«histoire» (fictive) est «très cohérente»: «A un vieux roi que l'âge a rendu incapable succède inopinément un jeune homme dont la sagesse est reconnue : tout le peuple l'acclame et met en lui ses espérances»[3]. Ce qui met en question cette image cohérente, est le mot הַשֵּׁנִי qui suit הַיֶּלֶד. Il fait clairement penser à un autre («second») jeune homme, donc à une troisième personne dans cette «histoire», même si des exégètes ont essayé de donner un sens à הַשֵּׁנִי qui permettrait de garder une histoire à *deux* protagonistes: par exemple, le «second» en tant que «successeur» du vieux roi[4] ou au sens de «l'autre» dont il était fait mention[5], pour ne pas énumérer des propositions encore moins probables. Les données linguistiques n'autorisent aucune autre compréhension que penser effectivement à un *deuxième* jeune homme[6]. L'introduction peu harmonieuse de ce tiers est due à la rédaction ultérieure qui avait ajouté le v.14b. Nous discuterons les détails dans la partie qui présentera l'exégèse du texte du Théologien-Rédacteur.

C'est aussi grâce au soutien de tout le monde (par «tous les vivants») que le jeune homme réussit à accéder au trône (עמד; cf. Dan 8,22.23; 11,2.3.20) à la place du roi précédent (תַּחְתָּיו; la construction עמד תַּחַת se trouve, p.ex., en Dan 8,22).

Ce soutien total est encore souligné par le **v.16** et sa première expression: אֵין־קֵץ («sans limites»)[7]. Ici קֵץ («fin») ne revêt pas un sens temporel, qui accentuerait la pérennité du «peuple» à travers toutes ses générations, mais אֵין־קֵץ signifie «extrêmement nombreux»[8] et suscite l'image du cortège d'une masse dont on ne peut voir la «fin». Le style hyperbolique est souligné par

---

[1] Le participe du pi'el הַמְהַלְּכִים doit être compris au sens de vivre que le verbe הלך atteste également au qal (p.ex., en Ès 42,5), et, surtout, au hitpa'el (p.ex., en Ps 56,14; 116,9); cf. ERNST JENNI, *Das hebräische Pi'el*, Zürich: TVZ, 1968, pp.152-153.

[2] Litt.: «ils sont avec... / auprès de ...». La traduction de DANIEL LYS («tous les vivants qui vont, sous le soleil, avec l'enfant»; *L'Ecclésiaste* [1977], p.17) est problématique: il ne faut pas supposer une construction הלך עם («aller avec»), mais celle qui donne la traduction suivante: «j'ai vu tous les vivants [étant] avec l'enfant». Le participe הַמְהַלְּכִים avec son article se présente comme un complément appositionnel qui précise la compréhension de כָּל־הַחַיִּים: «tous les vivants se mouvant [= vivants] sous le soleil» (cf. aussi EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* [1912], p.332).

[3] EMMANUEL PODECHARD, *op. cit.*, p.333.

[4] Cf., p.ex., AUGUST KNOBEL, *Koheleth* (1836), p.198. Sans faire référence à August Knobel ou à un autre exégète, ADDISON G. WRIGHT présente, tout récemment, cette compréhension: «his young and wise successor» («The Poor But Wise Youth» [1997], p.150).

[5] Cf., p.ex., FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.281.

[6] Cf. FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Zeit und Zufall* (1993), p.169 note 23. De nombreuses tentatives identifient ce deuxième jeune homme comme troisième roi dans cette «histoire»; le premier bibliste à mentionner ici est probablement ALAN HUGH MCNEILE (*An Introduction to Ecclesiastes with notes and appendices* [1904], p.11); la proposition des trois noms Antiochus II, Séleucus II (= יֶלֶד) et Antiochus III (= הַיֶּלֶד הַשֵּׁנִי) fut reprise, discutée et soutenue par KLAUS DIETRICH SCHUNCK (cf., ci-dessus, p.287 note 6), pp.197-199.

[7] Rappelons que la même expression est utilisée dans le premier «cas», au v.8 (également suivie de לכל). J.H. VAN DER PALM (1784) a voulu renforcer encore ce parallèle en remplaçant, au v.16, «עם ל...» par «עָמָל» pour traduire ce verset: «infinitus erat labor, in quo desudaverant...» (cité d'après AUGUST KNOBEL, *Koheleth* [1836], p.199).

[8] אֵין־קֵץ en 12,12 (en parallélisme avec הַרְבֵּה); Job 22,5 (en parallélisme avec רב); cf. Ès 9,6.

l'expression כָּל־הָעָם («tout le peuple») qui rappelle le v.15 où il était question de כָּל־הַחַיִּים («tous les vivants»). Tous se sont réunis derrière lui, il est à leur tête, «devant eux» (אֲשֶׁר־הָיָה לִפְנֵיהֶם).

La structure syntaxique dans le texte hébreu est assez difficile. Les divergences dans les anciennes traductions reflètent diverses tentatives de lui donner un sens convenable: la Septante et la Vulgate lisent le verbe (היה) au pluriel, tandis que pour le suffixe dans לִפְנֵיהֶם la Vulgate préfère le singulier. Qui est donc le mot de référence pour אֲשֶׁר ? Il est tout à fait probable que le Targoum, traduisant, lui, dans une autre langue sémitique, avait le mieux compris et rendu la difficile construction avec אֲשֶׁר: די הוה מדבר קדמיהון[1], litt. traduit: «ceux dont il était le guide devant eux». Même si le texte hébreu est difficile du point de vue syntaxique, il semble tout de même acceptable, compréhensible et traduisible.

Je suis néanmoins d'avis que l'actuelle forme du texte trahit un remaniement rédactionnel. La double attestation du mot לְכֹל est un indice qui va dans ce sens. Si l'on considère cette construction syntaxique avec la proposition relative, le deuxième לְכֹל est absolument superflu. Je n'exclus pas que la racine אחר ait eu une autre place dans le texte original et une autre fonction que la signification temporelle reçue de la rédaction, et je propose la forme suivante pour le texte original du Disciple:

אֵין־קֵץ לְכָל־הָעָם אַחֲרֵי אֲשֶׁר־הָיָה לִפְנֵיהֶם

Il n'y avait pas de fin à tout le peuple derrière celui qui était devant eux.

Si quelqu'un est «derrière» (אַחֲרֵי) un roi ou un prétendant au trône, il a pris son parti et attend dès lors tout de lui; cf., p.ex., Ex 23,2; 2Sam 2,19; 1Rois 12,20.

C'est la description d'une parfaite harmonie: tous sont derrière le jeune roi, et celui-ci se trouve à la tête de toute la population. Mais cette image d'entente sans ombre est brutalement rompue par la modification ultérieure (en hébreu: imparfait) du rapport entre l'un et les autres: les masses d'abord toutes réunies derrière leur guide, un peu plus tard «ne se réjouiront plus à son sujet», elles n'éprouveront plus aucun plaisir de l'avoir pour souverain.

En fin de compte, on n'atteint pas la satisfaction exprimée ici par le verbe שׂמח. On peut ainsi observer que le constat négatif לֹא יִשְׂמְחוּ correspond à celui de לֹא־תִשְׂבַּע dans le premier «cas» (v.8). Ce regard pessimiste sur les chances de «se réjouir» de façon profonde et durable rappelle encore les remarques comparables de 2,1 – qui se terminent (en 2,1b) avec le verdict du הֶבֶל, de la «vanité» – que nous avons également attribuées au Disciple.

Il clôt le premier de ses paragraphes supplémentaires avec sa formule de conclusion en deux éléments: «Cela aussi est vanité et poursuite du vent» (cf. 2,11bα; 2,17b; 4,4b; 12,8)[2]. Nous présentons le texte de son «paragraphe IV»

---

1 ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa (1992), p.156.

2 Il est difficile de dire s'il faut supposer une nuance qui distinguerait רְעוּת et רַעְיוֹן (cf. une tentative à ce sujet, ci-dessus, p.105). J'ai attribué les deux autres attestations de רַעְיוֹן (1,17 et 2,22) au Théologien-Rédacteur, et c'est probablement à lui que l'on doit l'introduction de ce terme en 4,16. Le but de cette modification est d'accentuer davantage l'idée du «désir» qu'il associe à la mention des richesses (v.8) et à celle de la lutte pour le pouvoir (v.15-16). Je suis donc d'avis qu'ici aussi le Disciple avait utilisé son terme habituel רְעוּת.

dans son ensemble et ajouterons une traduction (qui ne se veut pas toujours littérale, mais tient à refléter aussi les résultats de notre exégèse):

[4,7]	וְשַׁבְתִּי אֲנִי וָאֶרְאֶה הֶבֶל תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ
[4,8aα]	יֵשׁ אֶחָד וְאֵין שֵׁנִי גַּם בֵּן וָאָח אֵין־לוֹ וְאֵין קֵץ לְכָל־עֲמָלוֹ
[4,8aβ$_1$]	גַּם־עֵינָיו לֹא־תִשְׂבַּע עֹשֶׁר
[4,8bα]	וּלְמִי אֲנִי עָמֵל וּמְחַסֵּר אֶת־נַפְשִׁי מִטּוֹבָה
[4,8bβ$_1$]	גַּם־זֶה הֶבֶל
[4,13abα]	טוֹב יֶלֶד מִסְכֵּן וְחָכָם מִמֶּלֶךְ זָקֵן וּכְסִיל
[4,13bβ]	אֲשֶׁר לֹא־יָדַע לְהִזָּהֵר עוֹד
[4,14a]	כִּי־מִבֵּית הָסוּרִים יָצָא לִמְלֹךְ
[4,15a]	רָאִיתִי אֶת־כָּל־הַחַיִּים הַמְהַלְּכִים תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ
[*4,15b]	עִם הַיֶּלֶד אֲשֶׁר יַעֲמֹד תַּחְתָּיו
[*4,16aα]	אֵין־קֵץ לְכָל־הָעָם אַחֲרֵי אֲשֶׁר־הָיָה לִפְנֵיהֶם
[4,16aβ]	לֹא יִשְׂמְחוּ־בוֹ
[*4,16b]	כִּי־גַם־זֶה הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ

[4,7]	Je me remis à faire des observations; alors j'ai encore constaté une autre absurdité.
[4,8aα$_1$]	[J'ai vu] le cas d'un homme seul, sans compagnon ni ami, même pas un fils ou un frère,
[4,8aα$_2$]	qui tout de même travaillait dur et sans cesse.
[4,8aβ]	Pourtant, ses yeux n'étaient jamais rassasiés des richesses.
[4,8bα]	«Pour qui donc est-ce que je travaille si dur ? [Pour qui] est-ce que je prive ma vie de bonheur ?»
[4,8bβ$_1$]	Cela aussi n'est que fumée.
[4,13abα]	Mieux vaut un jeune homme pauvre mais sage qu'un roi âgé mais insensé
[4,13bβ]	qui n'est plus disposé à écouter ce que lui disent ses conseillers;
[4,14a]	le jeune homme, lui, était en prison, il sortit de là et devint roi.
[4,15a]	J'ai vu tous les humains de la terre
[*4,15b]	prendre parti pour lui qui accède alors au trône à la place du vieux roi.
[*4,16aα]	Il n'y avait pas de fin à tout le peuple derrière celui qui allait devant.
[4,16aβ]	[Mais peu après, les masses] n'en éprouveront plus aucune satisfaction.
[4,16b]	Eh bien, cela encore n'est que fumée et poursuite du vent.

Dans ce «paragraphe IV», le Disciple présente deux «cas»: celui d'un riche totalement seul, et celui d'un jeune homme pauvre qui voit toutes les masses suivre derrière lui. L'auteur n'hésite pas à accentuer le caractère extrême des deux situations: il prive son riche de vraiment tous rapports amicaux et familiaux, et derrière son jeune roi, il rassemble tous les humains de la terre. Par des signaux stylistiques, il marque le rapport qu'il veut établir entre les deux; rappelons, par exemple, le motif de אֵין־קֵץ («pas de fin») dans les deux descriptions (v.8 et v.16). À première vue, le deuxième cas s'annonce plus positif que le premier, car il est introduit, au v.13, par טוֹב («bon»); mais cette belle histoire d'une extraordinaire ascension sociale se termine elle aussi dans une déception totale.

La morale de ces deux petites histoires didactiques? Il n'y a pas de satisfaction véritable dans la vie. Ni dans une existence solitaire exclusivement centrée sur l'acquisition des richesses, ni dans une existence collective qui s'incorpore dans *une* personne, dans *une* volonté et dans *une* activité. C'est un verdict radicalement négatif à la fois sur toute exaltation de l'individu et sur l'utopie du rassemblement. Les *deux* modèles ne procureront aucune satisfaction (v.8: לֹא־תִשְׂבַּע, v.16: לֹא יִשְׂמְחוּ); celui qui s'attend à trouver le bonheur dans l'une ou l'autre perspective programmatique, constatera l'absurdité (הֶבֶל) de ses espoirs. Le Disciple poursuit ainsi son objectif: désillusionner tout idéal que l'on pourrait se forger du bonheur et du sens de la vie.

*Le paragraphe V: Qoh 5,*9-15*

En **5,9**, le Disciple reprend le thème de l'«insatiété» (לֹא־יִשְׂבַּע) qu'il avait déjà effleuré en 4,8. Mais on constate que ce «paragraphe V» ne présente pas de formule d'introduction (avec le verbe ראה) analogue, par exemple, à celle de 4,7. Le verbe ראה est bien attesté en 5,7, mais les éléments de ce verset ne permettent pas de reconstruire quoi que ce soit qui, primitivement, aurait ouvert les vv.9-15. Par contre, à l'intérieur même du «paragraphe V», nous trouvons un élément textuel qui conviendrait bien à l'introduction que nous cherchons: le **v.12a** atteste la forme רָאִיתִי ainsi que l'expression תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ; il est ainsi tout à fait comparable à l'introduction du «paragraphe IV» en 4,7.

Avouons-le clairement, cette proposition de chercher l'ouverture primitive du «paragraphe V» dans ce v.12a a le caractère d'une hypothèse: elle n'est appuyée par aucun témoin scripturaire. De plus, elle n'est pas absolument indispensable, car on pourrait aussi bien supposer que le texte du Disciple ne présentait pas de nouvelle introduction puisque la césure était clairement marquée par la formule de conclusion qui précède (4,16). L'hypothèse a pourtant

l'avantage de proposer du même coup une explication pour l'insuffisante intégration de ce v.12a dans son contexte immédiat. Car son début avec יֵשׁ fait penser à une nouvelle séquence ou à la présentation d'un autre «cas»[1], or ce qui suit est plutôt la suite directe de la description qui précède[2]. La proposition de considérer le v.12a comme une introduction au deuxième passage supplémentaire du Disciple – ce qui suggère par là-même qu'il se situait à l'origine avant le v.9 – résout les problèmes que pose le v.12a dans son contexte actuel.

Nous partons de l'idée que le déplacement imposé à l'introduction du paragraphe V, est l'œuvre du Théologien-Rédacteur[3], celui-ci l'aurait en même temps aussi légèrement modifiée pour l'adapter à son nouveau contexte. Se pose alors la question de savoir s'il est encore possible de restituer le libellé primitif de cette formule d'introduction. À la recherche d'une réponse, il faut partir de la juxtaposition des deux termes רָעָה et חוֹלָה dans le v.12a, qui a régulièrement intrigué les exégètes.

Ils peuvent, chacun, être compris soit comme adjectif, soit comme substantif. Quel est donc le rapport grammatical qu'il faut établir entre eux ? À en juger par l'usage de la langue hébraïque, le deuxième mot devrait représenter l'adjectif qui suit le substantif[4]. Cela vaut aussi pour le livre de Qohéleth; pour רָעָה, on peut mentionner, p.ex., רָעָה רַבָּה de 2,21 (cf. 6,1). En application de cette règle, le mot חוֹלָה devrait donc être lu comme un adjectif qui précise le substantif רָעָה et le renforce: «un mal malade/infirme»[5]. On notera cependant que les anciennes traductions ne comprennent pas l'expression en ce sens, mais inversent le rapport entre le substantif et l'adjectif: πονηρὰ ἀρρωστία (LXX, au v.15); infirmitas pessima (Vulgate); languor pessimus (Jérôme[6]), etc.[7] S'ajoute encore que pour le v.12, la Septante ainsi que les traductions qui en dépendent (p.ex., la version syro-hexaplaire, mais aussi Grégoire le Thaumaturge[8]) n'attestent qu'un seul des deux termes: חוֹלָה. On ne voit pas du tout pour quelle raison la Septante aurait supprimé l'autre; il est plus vraisemblable que la transmission grecque du texte ait gardé le souvenir qu'au v.12, le terme חוֹלָה était originellement seul[9].

חוֹלָה étant clairement le plus difficile des deux termes, il n'est guère probable qu'un rédacteur ou scribe l'ait ajouté; cela appuie l'idée de son antério-

---

1 Cf., p.ex., 4,8; ci-dessus, p.283 avec la note 3.
2 Cela concerne tout particulièrement le rapport entre v.10b et v.12b; cf., ci-dessous, p.299.
3 Nous reprendrons plus loin cette question, montrant que le Théologien-Rédacteur avait besoin d'une formule d'introduction pour faire le passage entre son commentaire (v.11) et l'élément de la tradition (v.12b); cf., ci-dessous, p.364.
4 Cf. GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §132.
5 Cf., p.ex., NORBERT LOHFINK, «Kohelet und die Banken» (1989), p.490: «krankes Übel».
6 *Commentarius in Ecclesiasten* (CChr.SL 72 [1959]), p.295.
7 EMMANUEL PODECHARD (*L'Ecclésiaste* [1912], p.348) mentionne encore Symmaque et la Peshitto, ainsi que les versions syro-hexaplaire et copte sahidique qui vont tous dans le même sens.
8 Cf. JOHN JARICK, *Gregory Thaumaturgos' Paraphrase of Ecclesiastes* (1990), pp.125-126.
9 Cf. EMMANUEL PODECHARD, *op. cit.*, p.348: «... רעה devait manquer dans l'original hébreu de G, car le traducteur n'aurait pas fait du premier terme l'adjectif et du second le substantif au mépris de la syntaxe hébraïque».

rité (*«lectio difficilior»*). Les textes bibliques utilisent la racine חלה au sens de «malade/maladie», mais sa signification primitive et large est «faiblesse» (manque de force) que reflètent d'ailleurs la traduction de la Septante (ἀρρωστία; litt.: non-robustesse/in-firmité[1]) ainsi que celle de Jérôme (languor) et de la Vulgate (infirmitas). L'exégète Rabbi Samuel ben Meïr (Rashbam) qui a enseigné entre 1150 et 1160 dans le nord de la France, se réfère expressément au mot français «infirme» (אנפרמא) pour expliquer le mot hébreu dans ce verset du livre de Qohéleth[2].

Il est donc peu probable que חוֹלָה soit ici adjectif pour préciser רָעָה (car un «mal/malheur infirme» ne renforcerait pas le «mal»); du point de vue syntaxique, il faut considérer les deux mots plutôt comme des termes *parallèles*: חוֹלָה = רָעָה. Je suppose que le Théologien-Rédacteur a placé רָעָה devant חוֹלָה[3] afin d'offrir, selon ses habitudes, une clé de lecture pour ce terme de la racine חלה; une telle explication lui aurait semblé recommandée, car normalement, חלה était associé, par les lecteurs hébreux, avec une maladie. Si l'on comprend רָעָה comme un ajout ultérieur et retient חוֹלָה comme le terme qui, seul dans le texte du Disciple, avait déterminé l'introduction du «paragraphe V», on observe un intéressant enchaînement entre les trois «développements»: le premier introduit par le terme הֶבֶל (4,7), le deuxième par חוֹלָה (5,12) et le troisième par רָעָה (6,1). La «faiblesse» associée au mot חוֹלָה, correspond parfaitement au «souffle ténu» de הֶבֶל ainsi qu'à l'aspect du «mal» inhérent à רָעָה. Notons encore que Grégoire le Thaumaturge a choisi ἄτοπος («absurde») pour interpréter le sens qu'a חוֹלָה dans ce contexte précis[4].

Après avoir proposé et considéré cette reconstruction de sa formule d'introduction, nous pouvons passer à l'interprétation du corpus même de ce «paragraphe V»; venons donc au **v.9**. Son début (אֹהֵב כֶּסֶף: «celui qui aime l'argent») signale que ce passage abordera la question de la satisfaction et du bonheur essentiellement sous l'angle de son rapport avec la richesse matérielle.

La forme stylistique rappelle la structure des sentences proverbiales: «Qui aime l'éducation aime la science» (Prov 12,1) ou «Qui aime la querelle aime le péché» (17,19). Le Disciple se montre bien enraciné dans la culture sapientiale et sait profiter de cette tradition[5]. On pourrait même supposer que nous

---

[1] Notons que le mot «robuste» vient de la même racine linguistique que le mot grec mentionné (ἀρρωστία).

[2] Cf. SARA JAPHET – ROBERT B. SALTERS, *The Commentary of R. Samuel Ben Meir* Rashbam *on Qohelet* (1985), p.139.

[3] Au v.15, le Théologien-Rédacteur a adopté le même procédé; cf., ci-dessous, p.366.

[4] Cf. JOHN JARICK, *Gregory Thaumaturgos' Paraphrase of Ecclesiastes* (1990), p.125.

[5] Cf., p.ex., aussi la forme de טוב ... מן en 4,13 (ci-dessus, p.286). Cf. aussi CHRISTIAN KLEIN, *Kohelet* (1994), p.71: «Kunstspruch».

sommes en présence d'un proverbe populaire qu'il citerait[1]. Cependant, contrairement aux deux exemples tirés du livre des Proverbes, le texte de notre v.9 ne parallélise ni deux notions positives (cf. Prov 12,1), ni deux termes négatifs (cf. Prov 17,19), mais il abandonne cette structure (אֹהֵב – אֹהֵב) qui, par ses formes participiales, se veut descriptive, pour énoncer d'emblée un jugement sur le non-accomplissement (un imparfait en hébreu !) des attentes.

Soulignons encore le caractère très accusé de cette ouverture: אהב (aimer)[2] est enraciné dans le langage des rapports très personnels marqués par de fortes émotions ou une loyauté inébranlable (cf. 3,8; 9,9). L'utilisation de ce verbe pour décrire la relation à des objets (avec l'argent en l'occurrence) est une application secondaire supposant, en général, un accent critique ou négatif: comment pourrait-on réserver à des *objets* un pareil attachement intime et émotionnel ?! C'est une dépravation sinon une perversion de l'amour d'accorder à l'argent autant de passion qu'à des personnes. On se rappelle l'image du riche qui a tous les biens, mais aucun ami ou autre proche (v.8).

Remarquons-le, on ne trouve pas ici le couple traditionnel «or et argent» (cf. 2,8), mais le seul terme כֶּסֶף («argent»). Comme «argent» en français, le terme hébreu כֶּסֶף désigne à la fois le métal et la monnaie. Le fait qu'il soit mentionné seul, signale probablement que l'auteur ne vise pas la richesse en général, mais surtout le «capital», son acquisition, son rendement et toutes les promesses qui y sont liées. Rappelons qu'à partir de l'époque perse, se généralise une économie monétaire basée essentiellement sur la monnaie et sa convertibilité en marchandises[3]. Il suffisait d'avoir du numéraire (du capital) pour pouvoir acquérir toute autre chose. Tout comme dans un «capitalisme», l'argent était devenu à cette époque le nerf central d'une société entière, de son fonctionnement et de ses idéaux. Toute cette mentalité est bien condensée dans l'expression «aimer l'argent».

Mais cet attachement au capital est démasqué comme finalement illusoire: «Celui qui aime l'argent, ne sera pas rassasié d'argent», il ne vivra jamais le sentiment d'assouvissement[4]. Cela fait, bien sûr, penser à l'avarice («Plus on a de l'argent, plus on veut en avoir»[5]), mais n'oublions pas la souffrance de celui qui découvre l'inanité des attentes placées dans l'argent.

---

1 Cf. ROGER NORMAN WHYBRAY, «The identification and use of quotations in Ecclesiastes», dans: *VT.S* 32 (1981), pp.438s note 5; *id.*, *Ecclesiastes* (1989), p.99: «sounds like a popular proverb»; ALEXANDER ACHILLES FISCHER, *Skepsis* (1997), p.60: «Daß Kohelet in den eröffnenden Versen auf traditionelle Sprüche zurückgreift, ist mehrfach gesehen worden».

2 Cf. pour l'ensemble l'article d'ERNST JENNI, «אהב *'hb* lieben», dans: *THAT*, vol. I (1971), coll.60-73.

3 Cf., ci-dessus, p.102 (avec la note 1).

4 EMMANUEL PODECHARD (*L'Ecclésiaste* [1912], p.345) souligne bien que «le sens n'est pas que l'argent ne le nourrit point».

5 JEAN-JACQUES LAVOIE, *Qohélet. Une critique moderne de la Bible*, (1995), p.133.

Le v.9 ajoute encore une deuxième ligne, parallèle à la première[1] en reprenant le même verbe «aimer»: «... et celui qui l'aime en surabondance, n'en aura pas le profit».

Dans cette deuxième ligne, le verbe אהב est suivi de la préposition ב. Il s'agit là d'une construction absolument inhabituelle pour אהב, fait qui demande une explication. August Knobel, par exemple, y reconnaît l'expression stylistique d'une intensification («aimer» > «être éperdument épris»)[2], Franz Delitzsch pense à une construction en analogie avec les verbes חפץ et רצה, toujours suivis de la préposition ב[3]. Mais ces deux explications n'ont pu convaincre les exégètes et il faut plutôt prendre au sérieux le fait que le verbe אהב n'est jamais combiné, ailleurs, avec la préposition ב. D'autres exégètes ont alors expliqué le ב comme une dittographie (du ב de אהב) et l'ont donc éliminé du texte primitif[4]; à ceci s'oppose que ce ב est solidement attesté par la tradition scripturaire et confirmé même par le texte de la Septante (v.9aα: ἀγαπῶν ἀργύριον; v.9aβ: τις ἀγάπησεν ἐν [!] πλήθει). Une explication présente moins d'inconvénients: supposer le même complément d'objet que dans le stique précédent (כֶּסֶף) qui pourtant n'est pas répété, mais sous-entendu (et doit être rendu en français par le pronom personnel «le»)[5]. בֶּהָמוֹן n'est donc pas l'objet, mais ajoute une précision à כֶּסֶף: «l'argent en abondance» (cf. 1Chr 29,16; Ps 37,16)[6]. Cette analyse syntaxique du v.9aβ semble aussi partagée par Rabbi Samuel ben Meïr (Rashbam) qui, dans ses explications, renonce à la préposition ב après אהב et précise la compréhension de הָמוֹן par la répétition de l'«argent»: ומי שהוא אוהב המונו של ממון[7].

La suite du texte hébreu n'est pas non plus facile puisqu'elle tient en deux mots: la négation לא ainsi que תְּבוּאָה (litt.: «engrangement», aussi: «produit», «gain»). Une explication qui semble remonter à Gregor Zirkel[8], suppose qu'il faut lire dans ce deuxième stique le même verbe יִשְׂבַּע que dans le précédent: «il ne sera pas rassasié de produits». Il est pourtant plus probable que le texte hébreu constitue une proposition nominale[9]:

---

1 Cette deuxième ligne adopte pourtant une autre structure syntaxique: מִי introduit ici une proposition relative; cf. 1,9; 3,15 (ci-dessus, p.89 [avec la note 1]).

2 *Koheleth* (1836), pp.214-215: «sich *in* etwas verlieben».

3 *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.295: «Die nur hier vorkommende Verbindung des אהב mit ב folgt der Analogie von חָפֵץ בְּ, רָצָה בְּ u. dgl.»; ANTOON SCHOORS, *Preacher* (1992), p.193: «The author could have used it under influence of such verbs as חפץ ב, רצה ב, or, in general, verbs which express a mental act».

4 Cf., p.ex., KURT GALLING, *Prediger* (1940), p.68; ROBERT GORDIS, *Koheleth* (1951, ³1968), p.251; JEAN-JACQUES LAVOIE, «À quoi sert-il de perdre sa vie à la gagner? Le repos dans le Qohelet», dans: *ScEs* 44 (1992), p.338 note 36; l'apparat critique de la BHS sous 9ª: «ב dttg».

5 Cf. GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §117f.

6 Cf. A. BAUMANN, art. הָמָה *hāmāh*, dans: *ThWAT* II [1977], col.446: «die Vorstellung einer Menge von Geldstücken».

7 SARA JAPHET – ROBERT B. SALTERS, *The Commentary of R. Samuel Ben Meir* Rashbam *on Qoheleth* (1985), p.180: «and he who loves masses of money...».

8 *Untersuchungen*, 1792 (cf., ci-dessus, p.200 note 1), p.224 («Im zweyten Gliede muß aus dem ersten לא ישבע supplirt werden»). Cette solution est proposée aussi, p.ex., par MICHAEL V. FOX, *Qohelet* (1989), p.214 («*Lo' tᵉbu'ah* is elliptical for *lo' yiśba' tᵉbu'ah,* the force of the verb carrying into the parallel stich.») et THEODORE ANTHONY PERRY, *Dialogues* (1993), p.109 («The repetition of the verb *yis-ba'* from the first hemistich is understood»).

9 ROBERT GORDIS (*Koheleth* [1951, ³1968], p.251) a essayé de reconstruire une proposition *verbale*: לא תְבוֹאֶהָ «it will not come to him» («as P recognized in its rendering: "will not acquire it."»). Mais il est peu probable que הָמוֹן soit le sujet de la phrase.

«il n'y a pas de gain»[1]. Éventuellement, on pourrait encore penser à une ellipse de לו («pour lui»; cf. LXX: αὐτῶν, Targoum: ליה (ליה)[2], mais ce mot n'est pas indispensable sous une forme explicite. La Vulgate a bien rendu le sens du texte: «... fructum non capiet», il n'en profitera finalement pas.

Le Disciple constate donc un écart profond entre la vertu quasi salvatrice attribuée à l'argent capitalisable, et l'insatisfaction éprouvée qui demeure malgré tous les efforts pour augmenter sans cesse la fortune. Les attentes ne se réalisent aucunement; c'est un autre exemple de l'inutilité, qu'il dénonce, de tous les efforts investis durant la vie: «Cela aussi est une absurdité (הֶבֶל)». Nous y reconnaissons la brève formule de jugement que le Disciple place régulièrement après un premier développement de ses idées (pour la dernière fois, complètement identique, en 4,8).

Au **v.10**, l'auteur reprend et développe la notation לֹא תְבוּאָה («pas d'engrangement») du verset précédent: «Avec abondance de biens, abondent les consommateurs»[3]. La structure syntaxique de ce verset rappelle une fois encore les sentences proverbiales, surtout celle de Prov 29,16 qui débute avec le même infinitif בִּרְבוֹת de la racine רבב, reprise ensuite sous une forme conjuguée (parfait/imparfait). Du point de vue formel, les premiers mots font attendre un proverbe conventionnel[4], mais dans la suite le contenu contredit cette perspective. Une comparaison avec Prov 29,16 illustrera la différence par rapport à la sagesse traditionnelle: tandis que le verset du livre des Proverbes procède en gardant une symétrie pour les deux «multiplications» (רבב), c'est-à-dire en énonçant un mal qui en produit un autre, le texte de notre v.10 saute de celle d'un bien (הַטּוֹבָה) à celle d'un mal (des «profiteurs»). Ce procédé stylistique rappelle celui du v.9a qui, lui aussi, s'inspire du style des proverbes classiques tout en s'en distinguant radicalement par son contenu. L'esprit qui anime ce prétendu «proverbe», est totalement asocial, égoïste et matérialiste (et déjà différent en cela de la pensée de la sagesse traditionnelle): on n'aime pas partager (afin que d'autres aient aussi quelque chose à «manger»): ce que d'autres «mangent», est une diminution au bilan de ses propres biens. Le lecteur peut rester au niveau du sens concret du verbe אכל («manger») ou bien y associer son sens métaphorique «user entièrement», «épuiser» et «détruire». Dans le contexte de ce verset, אכל n'a rien de positif (contrairement aux connotations de la formule «manger et boire» utilisée par le maître, Qohéleth le Sage, en 3,13 et 8,15).

---

1 Cf., p.ex., AUGUST KNOBEL, *Koheleth* (1836), p.215.

2 Cf., p.ex., LUDWIG LEVY, *Qoheleth* (1912), p.96: «ergänze לו „der hat nichts von seinem Reichtum"».

3 DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* (1977), p.18. Cf. CHRISTIAN KLEIN, *Kohelet* (1994), p.85: «Geht's dir besser, kommen die Fresser!»

4 TREMPER LONGMAN, *Ecclesiastes* (1998), p.165 note 112: «The proverbial form of v. 10a is inferred from its short, pithy statement, its parallelism...».

Le **v.10b** ajoute une question que l'on doit considérer plutôt comme rhétorique: «et quel gain (כִּשְׁרוֹן[1]) pour le propriétaire de ces biens?». La réponse sera indubitablement négative; mais au lieu d'affirmer un «Rien!» catégorique, la suite du verset prononce une restriction introduite par כִּי אִם: le propriétaire n'aura de ses richesses qu'un seul profit, le «voir (ראית) pour ses yeux» dont on sait (4,8!) qu'il ne donne ni satiété ni satisfaction.

Il ne fait aucun doute que le mot רְאִית doit ici être lu dans le sens de «voir» (racine ראה); la forme grammaticale précise du mot hébreu n'est cependant pas évidente et plusieurs variantes sont d'ailleurs attestées: le texte consonantique (ראית) reçu par les Massorètes, fait penser à un substantif רְאִיָּה («vue»), mais les Massorètes eux-mêmes ont proposé de le remplacer pour la lecture (*qerē*) par ראות. Ceci permet de penser à un substantif avec l'afformante «וּת-» caractéristique des noms abstraits, mais une telle formation n'est jamais attestée ailleurs pour la racine ראה. La solution la plus probable est de vocaliser ראות comme un infinitif (רְאוֹת/רְאֹות), ce qui est aussi supposé par plusieurs manuscrits hébreux[2] et par la Septante (τοῦ ὁρᾶν). On obtient ainsi un infinitif substantivé suivi de son sujet implicite: «le voir de ses yeux»[3].

On pourrait se poser encore la question de l'objet de ce «voir»: l'auteur pense-t-il [a] aux autres qui consomment les richesses, ou [b] aux richesses elles-mêmes? S'agit-il du «spectacle»[4] qu'offrent les profiteurs se précipitant sur les richesses comme des bêtes affamées se jettent sur la nourriture? Le contexte immédiat favorise plutôt la seconde compréhension [b]: le suffixe qui précède directement, se réfère aux «biens» qui représentent donc aussi l'objet (sous-entendu) du «voir». Le contexte plus large soutient, lui aussi, cette interprétation, car il évoque (en 4,8 [«paragraphe IV»]) le «voir» (עיניו) des richesses (עֹשֶׁר) qui pourtant ne donne pas de satisfaction véritable (שׂבע, cf. aussi 5,9). Le «voir des yeux» traduit une certaine distance qui ne permet pas une pleine appropriation des biens comme l'exprime le «manger». Celui qui ne pense qu'à l'amoncellement des biens, restera essentiellement au ni-

---

1 Nous avons déjà rencontré ce mot dans le texte du Théologien-Rédacteur (en 2,22 et 4,4); on pourrait alors suggérer d'attribuer ce v.10b à la même couche rédactionnelle. Pourtant, l'utilisation de ce terme et la nuance de sa signification sont sensiblement différents: dans les deux textes du Théologien-Rédacteur, כִּשְׁרוֹן décrit un aspect du עָמָל mentionné dans les contextes respectifs, et pour lequel nous avions retenu le sens «fermeté»/«persévérance» (cf., ci-dessus, p.189 avec la note 2); ici par contre, כִּשְׁרוֹן ne concerne pas l'activité, mais son résultat ou son «salaire» et doit être considéré comme terme parallèle à תְּבוּאָה du verset précédent.

2 Cf. app. crit. de la BHS: «$\mathfrak{C}^{Q}$ Or».

3 Pour cette construction cf., p.ex., 2Chr 12,7: «au voir (בִּרְאוֹת) de Yahvé», qui signifie: «quand Yahvé vit que...».

4 DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* (1977), p.18; cf. WALTHER ZIMMERLI, *Prediger* (1962), p.192 («was hat [dann] sein Besitzer davon außer dem Nachsehen!»); NORBERT LOHFINK, *Kohelet* (1980), p.43 («Seine Augen dürfen zusehen»).

veau du «voir», mais sera «pauvre» (cf. חסר; 4,8) en consommation, car il n'ose pas profiter vraiment de ses richesses.

Le v.11 montre un ton tout différent: il utilise tout de même le verbe שׂבע («être rassasié») en rapport avec le «riche» (עָשִׁיר): celui-ci mange trop, et cela l'empêche de bien dormir. C'est une explication plutôt terre à terre des problèmes vécus par les riches; elle n'est guère à la hauteur du thème du profond «non-assouvissement» discuté par le Disciple, et interrompt aussi l'argumentation qui relie le v.10 au v.12b. Nous attribuons cette insertion (v.11) au Théologien-Rédacteur.
De même pour le v.12a, nous avons déjà évoqué quelques détails qui font douter que cette nouvelle introduction (avec son יֵשׁ initial) ait vraiment sa place ici et puisse être attribuée au Disciple[1]. Notons encore que le v.12b tel qu'il est maintenant introduit, ne donne guère l'impression d'une proposition entière, mais plutôt d'un complément d'objet qui dépend de רָאִיתִי. Je propose de comprendre le v.12b comme la suite primitive du v.10. Après avoir inséré son commentaire (v.11), le Théologien-Rédacteur avait besoin d'une nouvelle introduction pour ce morceau maintenant disjoint (v.12b), et il a trouvé une solution en plaçant ici l'introduction du «paragraphe V» (v.12a).

Le **v.12b** ne commence pas avec une forme verbale, mais par le substantif עֹשֶׁר («richesses»), terme que le Disciple avait déjà utilisé en 4,8 («paragraphe IV»). L'aspect particulier abordé dans ce paragraphe V, est celui de leur accumulation, et il est bien accentué par le verbe qui suit, car שׁמר («garder») a aussi le sens «emmagasiner» (cf. Gen 41,35); cela veut dire qu'on ne les dépense pas. La forme consonantique שׁמור est généralement lue comme un participe passif (שָׁמוּר: «gardé/conservé»), mais une vocalisation comme infinitif (שָׁמוֹר) serait également possible[2]. Je mettrais cet infinitif en parallèle avec celui qui précède dans le texte reconstitué jusqu'ici (רְאוֹת/רְאוּת; fin du v.10) et le considère donc comme deuxième élément de la phrase introduite par כִּי אִם: le propriétaire des richesses, intéressé à leur seule augmentation (רבב), pourra en «gagner/profiter» (כִּשְׁרוֹן) de *deux* manières: en les contemplant (litt.: par «le voir de ses yeux»; v.10) et en les épargnant (litt.: par «le garder»; v.12b).

Pourtant – et c'est maintenant le renversement choquant – tout ce qui est considéré comme «gain» (כִּשְׁרוֹן), s'avérera comme רָעָה («mauvais», «malheureux») pour le «propriétaire» (בַּעַל; la reprise de ce terme renoue clairement avec le v.10 !). Nous sommes ainsi en présence d'un autre exemple du procédé du Disciple qui, dans une seule phrase, peut basculer du positif au négatif: le «gain» devient déficit.

Cette affirmation va plus loin que le simple constat de la «non-satisfaction» (שׂבע) des attentes mises dans l'accumulation du capital. Il ne s'agit plus seulement de l'absence d'un «gain» véritable, mais de la *présence* de quelque chose de négatif. Ce nouveau pas de la démarche demande une explication: en quoi consiste ce qui est qualifié de רָעָה ?

---

1 Cf., ci-dessus, pp.292-293.
2 Cf. l'infinitif dans la traduction de Jérôme: «custodiri/custodire» (*Commentarius in Ecclesiasten* [CChr.SL 72, 1959], p.295).

Cette question de la définition de רָעָה dans ce contexte a, de longtemps, provoqué les lecteurs du livre et suscité des réponses fort diverses. Il me semble que les premières sont données par le Théologien-Rédacteur: un aspect du «mal» vécu par les riches, est de ne pas trouver de tranquillité (v.11: אֵינֶנּוּ מַנִּיחַ), un autre pourrait être une mauvaise affaire (v.13: בְּעִנְיַן רָע) dans laquelle il perd tout (אבד). D'autres interprétations sont données au cours de la transmission ultérieure du texte et de son exégèse, ne mentionnons que le Targoum qui pense à la rétribution divine de sorte que la richesse sera «gardée pour son malheur dans le monde à venir»[1]. Chaque époque et chaque exégète a des idées précises sur ce qui doit être considéré comme la רָעָה fondamentale. Toutes ces réponses pourtant sont secondaires par rapport à celle donnée par la première relecture.

La réponse du Disciple se trouve au **v.14** dont la conjonction introductive (כַּאֲשֶׁר) peut être lue au sens explicatif: «car», «étant donné», «puisque»[2].

En général, כַּאֲשֶׁר est ici compris comme une conjonction comparative, par exemple dans la Septante (καθώς), dans la Vulgate (*sicut*) et, à ma connaissance, par tous les exégètes. C'est là, certes, sa signification habituelle; le problème est toutefois que l'idée de la comparaison se trouve déjà exprimée par le כְּ à la fin du premier stique (כְּשֶׁבָּא) et que ce כְּ ne permet aucune autre compréhension que celle d'indiquer une comparaison. Certains exégètes ont vu le problème de cette double présence d'une particule de comparaison, mais ils recourent à l'explication (peu convaincante) d'un renforcement par répétition[3]. Dans ce contexte, il faut aussi mentionner la leçon d'un manuscrit de Qumrân (4QQoh[a] [4Q109]): pour garantir le sens explicatif de la phrase, la conjonction habituelle כִּי («car», «parce que») est placée, de manière supplémentaire, devant le כַּאֲשֶׁר[4].
Le problème se résout pourtant plus facilement si l'on distingue entre la fonction syntaxique de כַּאֲשֶׁר et celle de כְּ (pour traduire ici le premier par «car»).

La raison ainsi annoncée pour expliquer la רָעָה, est formulée de la manière suivante: «Car nu[5] est-il sorti du ventre de sa mère; il s'en ira comme il est venu», c'est-à-dire: nu ! Le sujet («il») est, en principe, toujours encore celui qui cherche à accumuler du capital; mais ce que l'on dit ici de lui, est valable

---

1 CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste*, p.59; ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic* IVa, p.157.

2 Nous avons déjà rencontré cette utilisation de la conjonction כַּאֲשֶׁר dans un texte du Disciple: cf. 9,2 (ci-dessus, p.136 avec la note 2). Les deux textes se signalent aussi par une thématique comparable qui indique bien l'orientation particulière de la pensée du Disciple.

3 Cf., p.ex., FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.297 («verstärkende Wiederaufnahme der Gleichung»).

4 La notice (14[a]) dans l'apparat critique de la BHS laisse penser que dans le manuscrit de Qumrân, כַּאֲשֶׁר est *remplacé* par כיא. Cela n'est pourtant pas le cas; cf. G. WILHELM NEBE, «Qumranica I:», *ZAW* 106 (1994), p.312: «כיא steht in 1Q109 nicht anstelle von כאשר, sondern noch zusätzlich vor diesem».

5 Les Massorètes ont attribué עָרוֹם au *second* élément de la comparaison comme son premier mot (pour obtenir une longueur égale des deux parties ?). C'est une solution possible, mais pas entièrement convaincante, car on devrait alors s'attendre à la mention du terme clef déjà dans le premier élément de la comparaison: «nu !». C'est ainsi que le Targoum représente la structure de la phrase, ainsi d'ailleurs que la Septante. Des exégètes reconnaissent le problème syntaxique que pose l'accentuation massorétique (cf. surtout FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Zeit und Zufall* [1993], p.191), mais ils n'ont probablement pas vu l'alternative offerte par le Targoum et par la Septante. עָרוֹם porte tout l'accent de la proposition; pour cette raison, dans ma traduction, j'ai mis «nu» en tête de la phrase.

pour *tout* être humain. On peut rappeler à ce sujet que Job, homme de la sagesse et d'une piété exemplaire, utilise des mots très proches: «Sorti nu du ventre de ma mère, nu j'y retournerai» (Job 1,21)[1]. C'est un premier aspect de la רָעָה: à ce niveau, le riche n'a aucun avantage par rapport aux autres humains; tout son investissement, qui est au centre de ses intérêts, ne lui procure finalement aucun privilège. Cela rappelle le thème de la mort égalisatrice déjà évoqué par le maître, Qohéleth le Sage (2,14).

À cet effet nivelant s'ajoute encore un deuxième aspect de la mort: le «dénuement» (עָרוֹם). Elle prive les humains de toutes les acquisitions. Plus on a accumulé de richesses, plus on ressentira le choc radical du «dénuement». C'est la רָעָה particulière qui touche le «capitalisateur» (v.12): l'expérience malheureuse et déstabilisatrice que tous les efforts s'avèrent finalement vains et illusoires. Les «biens» tellement considérés comme «bons» et essentiels dans la vie, ne modifient en rien la condition humaine, voilà le mal foncier (רָעָה).

Le riche comme tout être humain «retourne» (שׁוב). Le Disciple utilise ainsi le terme de la sentence traditionnelle, également attesté dans le texte de Job cité tout à l'heure (1,21). Mais celui-ci reste plus clairement dans le langage mythique quand il ajoute שָׁמָּה («là», «là-bas»), soit: «retourner au ventre de la mère». Celui-ci donne naissance et devient métaphore du grand «ventre» de la Terre qui «fait sortir» (יצא) toutes les formes de la vie et résorbera tout après la mort. Le Disciple, qui se veut critique et éclairé, prend une certaine distance par rapport à ce langage mythique, peut-être à la manière de la question de Jean 3,4: «Pourrait-on entrer une seconde fois dans le ventre de sa mère ?». Tout en gardant le verbe שׁוב de la tradition, il laisse tomber l'allusion au terme de ce «retour». Cela lui est facilité par le fait que ce verbe couvre un spectre plus large de significations: en le combinant avec un infinitif (לָלֶכֶת), le Disciple veut probablement remplacer la signification du «retour» (au point de départ: au ventre de la mère) par celle de «tourner» (pour faire quelque chose)[2]. Finalement, tout être sera obligé de «tourner», d'inverser la direction pour «s'en aller», pour «mourir»[3]. Le «s'en aller» conduira à la même situation que (כְּ) celle de l'«entrer» (בוא), de la naissance[4]: la «nudité» totale, sans aucune possession.

---

1 Ce texte confirme que l'on ne peut pas renoncer à עָרוֹם dans le *premier* élément et à son accentuation particulière (cf. la note précédente).

2 Cf., ci-dessus, p.87 note 3: «having moved in a particular direction, to move thereupon in the opposite direction» (WILLIAM L. HOLLADAY), mais le Disciple néglige la question du «ini-tial point of departure».

3 Pour הלך au sens de «mourir» («s'en aller») cf., p.ex., Qoh 1,4 (ci-dessus, p.77 avec la note 1).

4 Le couple הלך et בוא rappelle le texte de 1,4.

La pointe de ce passage, exprimée à l'aide d'une allusion à une sentence traditionnelle, est encore soulignée par une proposition parallèle (**v.14b**): «... et il ne prendra (נשׂא[1]) absolument rien[2] avec lui comme rémunération[3] de ses efforts, [rien] qu'il puisse emporter[4] dans sa main». La main, symbole du pouvoir[5], ne pourra plus exercer aucune influence sur quoi que ce soit; elle sera finalement vide.

Le lecteur est arrivé (si l'on ose dire) au point «mort». On pourrait alors s'attendre à la formule de conclusion גַּם־זֶה הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ («tout cela encore n'est que fumée et poursuite du vent»).

Le v.15 commence en effet par גם־זה[6]. Mais ensuite, on reconnaîtra seulement quelques réminiscences de la formule habituelle. Le mot הבל peut être retrouvé dans les consonnes הכל (de חולה כל), et רְעוּת dans רעה, dans עֻמַּת ou dans la combinaison כל־עמת. Seul le terme רוּחַ est encore incontestablement attesté, tout à la fin du verset, pourtant dans une expression inhabituelle (יַעֲמֹל לָרוּחַ). De même au niveau du contenu, le v.15 fait douter qu'il soit de la main du Disciple: avec le couple הלך et בוא, le texte ne fait que répéter ce qui est déjà dit au v.14. L'idée de la non-rémunération est également répétée, exprimée ici par la question rhétorique מַה־יִּתְרוֹן de 3,9, placée par le Théologien-Rédacteur aussi dans l'ouverture du livre (1,3). Le terme clef pour comprendre son intervention se trouve dans l'introduction du verset: רעה. Ainsi souligne-t-il d'une manière explicite et accentuée le rapport étroit qu'avait déjà évoqué le Disciple entre רעה (v.12) et l'existence sans résultat qui demeure (v.14) entre l'affirmation (v.12) et son explication (v.14). Avec l'insertion du v.13, le Théologien-Rédacteur avait altéré ce rapport; son v.15 a donc pour fonction de «réparer» après coup ce dégât. Il en profite pour ajouter encore un regard sur la situation *après* la mort: le riche passera certainement ses jours dans «les ténèbres» (v.16).

Dans le **v.15**, on reconnaît de nombreux éléments qui font penser à la plume du Théologien-Rédacteur et qui rendent improbable que le Disciple

---

1 Le verbe נשׂא prend ici la signification de «emporter» (au sens de «réussir à prendre avec soi», «gagner»): «emporter» un gain comme le lion emporte sa proie (cf. 1Sam 17,34).

2 Selon la structure syntaxique du texte hébreu, il faudrait faire commencer la phrase avec cet élément qui est fortement accentué (...מְאוּמָה לֹא): «il n'y aura vraiment rien que...». Cette accentuation est ici rendue par l'ajout du terme «absolument».

3 Dans le texte hébreu, ce sens est exprimé par le ב («Beth pretii»): quelque chose comme une rémunération pour une «Leistung» (ERNST JENNI, *Präposition Beth* [1992], p.153 [§1823]).

4 הלך hif'il: «faire aller»; il faut probablement lire ce verbe comme une reprise de לָלֶכֶת de la ligne précédente: au moment de son «s'en aller», l'homme n'aura plus de pouvoir sur quelque chose pour le «faire aller» avec lui. La forme grammaticale de יֹלֵךְ est celle d'un jussif qui exprime une volonté ou une possibilité (cf. GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §109i).

5 Cf., p.ex., 7,26 (ci-dessus, p.234 [avec la note 5]) et 9,1 (ci-dessus, p.264 [avec la note 1]).

6 La vocalisation est légèrement différente: זֹה au lieu de זאת/זֶה. Jusqu'ici, nous n'avons rencontré la forme זֹה que dans les textes du Théologien-Rédacteur (2,2 et 2,24; cf. encore 5,15.18; 7,23 et 9,13). Si l'on veut attribuer quelque importance à cette différence dans la vocalisation massorétique et y reconnaître une nuance linguistique particulière à une couche rédactionnelle, nous y verrions un premier indice de l'intervention du Théologien-Rédacteur dans notre v.15. On trouve une discussion exhaustive de cette forme זֹה chez ANTOON SCHOORS (*The Preacher* [1992], pp.52-53) qui y reconnaît un symptôme attestant «a stage of the linguistic development which is already close to the mishnaic one» (p.53).

puisse être l'auteur de ces formulations qui divergent trop de sa formule habituelle. D'un autre côté, il y a encore suffisamment de traces dans ce verset qui rappellent sa formule habituelle de conclusion d'un paragraphe. Nous émettons donc l'hypothèse que primitivement, notre «paragraphe V» était également clos par cette expression; le Théologien-Rédacteur en a gardé «fidèlement» quelques éléments autour desquels il a construit son nouveau texte.

יֵשׁ חוֹלָה אֲשֶׁר רָאִיתִי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ	[5,12a]
אֹהֵב כֶּסֶף לֹא־יִשְׂבַּע כֶּסֶף	[5,9aα]
וּמִי־אֹהֵב בֶּהָמוֹן לֹא תְבוּאָה	[5,9aβ]
גַּם־זֶה הָבֶל	[5,9b]
בִּרְבוֹת הַטּוֹבָה רַבּוּ אוֹכְלֶיהָ	[5,10a]
וּמַה־כִּשְׁרוֹן לִבְעָלֶיהָ כִּי אִם־רְאוּת עֵינָיו	[5,10b]
[וְ]עֹשֶׁר שָׁמוּר לִבְעָלָיו לְרָעָתוֹ	[5,12b]
כַּאֲשֶׁר יָצָא מִבֶּטֶן אִמּוֹ עָרוֹם יָשׁוּב לָלֶכֶת כְּשֶׁבָּא	[5,14a]
וּמְאוּמָה לֹא־יִשָּׂא בַעֲמָלוֹ שֶׁיֹּלֵךְ בְּיָדוֹ	[5,14b]
גַּם־זֶה הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ	[*5,15]

[5,12]	Il y a quelque chose de boiteux que j'ai constaté sur terre.
[5,9aα]	Celui qui aime l'argent, ne sera pas rassasié par l'argent,
[5,9aβ]	et celui qui l'aime à outrance, n'en aura pas le profit.
[5,9b]	Cela aussi n'est que fumée.
[5,10a]	Avec l'abondance des biens abondent ceux qui les consomment.
[5,10bα]	Et quel avantage en tire leur propriétaire
[5,10bβ]	si ce n'est les contempler,
[5,12bα]	[et] thésauriser une fortune,
[5,12bβ]	pour son malheur ?!
[5,14a]	Car, nu, sorti du ventre de sa mère, il s'en retournera comme il est venu;
[5,14bα]	et rien... il ne prendra rien avec lui, en rémunération de ses efforts,
[5,14bβ]	rien qu'il puisse emporter dans sa main.
[*5,15]	Eh bien, tout cela encore n'est que fumée et poursuite du vent.

Ce «paragraphe V» reprend du paragraphe précédent (4,8) le thème de l'«insatiété» (לא שׂבע), de la non-satisfaction, et l'inscrit à la première ligne (5,9). Ce motif représente une variation dans la grande thématique de la «vanité» et de l'«inutilité» (הֶבֶל) qui, selon le Disciple, marquent toute la vie hu-

maine. Il reprend également le thème de la richesse (עשר; 4,8 => 5,12), mais en accentue l'aspect numéraire («argent», 5,9). Pour décrire l'accumulation du capital, il se sert du terme הָמוֹן («masse») habituellement utilisé pour décrire une foule, ce qui rappelle la description de la multitude réunie derrière son roi (4,16). Par la reprise de tous ces motifs, le «paragraphe V» se situe bien dans la ligne de celui qui le précède.

Il est pourtant bien davantage qu'une répétition. Le thème de l'«argent» devait toucher un point central des préoccupations de ce temps. Développé par l'administration de l'empire perse, le système monétaire a marqué toutes les époques suivantes. La réussite des collectivités comme celle des individus n'était plus pensable sans la maîtrise de ce nouveau moyen économique. Ce thème était donc d'une grande actualité. Le Disciple semble même avoir parfaitement assimilé l'idéologie contemporaine quand il peut passer de la mention de l'argent (v.9) directement au terme הַטּוֹבָה (les «biens», v.10a; reprise de 4,8), un mot qui suggère l'idée de quelque chose de «bon».

Cependant, ses réflexions ne se perdent jamais dans un actualisme; il ne décrit pas le système économique auquel il pense, comme il ne permet pas non plus l'identification des rois en 4,13-16. Conformément à sa tradition sapientiale, il veut atteindre un certain degré d'abstraction, une formulation de vérités généralement valables. Cet héritage sapiential se manifeste clairement dans la forme, car, pour bien marquer son orientation fondamentale, le Disciple rédige son texte conformément au style des sentences proverbiales (vv.9-10a). Mais l'abîme entre sa pensée et l'idéologie «capitaliste» de son époque se creuse au niveau du contenu: l'auteur met son lecteur sur un chemin qui le conduit de la טוֹבָה à la רָעָה (v.12; terme opposé, également sous forme d'un nom au féminin). Au bout du compte, le «dénuement» radical (v.14a) et l'effet nul de tous les investissements (v.14b) doivent être ressentis par les riches comme le mal absolu (רָעָה). Le concept de la mort égalisatrice est déjà développée par le maître, Qohéleth le Sage (2,14bβ.16bβ). Mais ici, ce qui est thématisé, n'est pas la différence entre le sage et l'insensé, mais celle entre celui qui semble tout posséder, et le pauvre démuni de tout. Finalement, pourtant, tous seront «nus». Les idées sur ce qui constitue une «richesse» et sur ce qu'il faut «accumuler» (רבב, v.10) et «engranger» (תְּבוּאָה, v.9), changent en effet avec le temps, selon les cultures, les mentalités et les milieux sociaux. Le Disciple met à «nu» toute pensée «capitaliste» – sans pourtant développer un concept alternatif pour la vie. Il persiste dans son verdict, tout est «vanité».

*Le paragraphe VI: Qoh 5,*17; 6,*1-9*

5,17 débute avec l'interjection הִנֵּה qui marque clairement ici le début d'une nouvelle section. Ce déictique ne structure pourtant pas seulement le texte dans ses grandes unités («Text-Deiktikon»[1]), mais en même temps il accentue le verbe qui suit («Wort-Deiktikon»): רָאִיתִי («j'ai vu»). Avec ce verbe (précédé du pronom relatif אֲשֶׁר), nous retrouvons un élément typique qui ouvre régulièrement une nouvelle étape de réflexion. Il porte un accent supplémentaire par l'ajout du pronom personnel אֲנִי («ce que j'ai vu, moi»), combinaison attestée aussi ailleurs dans le livre de Qohéleth (cf. 2,13.24; 4,4).

Après cette introduction suit un terme qui contredit totalement la vue négative et pessimiste du Disciple: טוֹב («bon»), suivi encore de יָפֶה («beau»). On a des raisons de supposer que l'élément textuel qui vient, est de la plume du Théologien-Rédacteur désireux de contrebalancer le mot רָעָה (v.12) par son terme opposé et de compenser la description résignée (v.14) par une note positive. Celle-ci n'est pas très originale, elle s'inspire largement de la conclusion du maître, Qohéleth le Sage (8,15). Mais disons-le aussi: elle ne *veut* pas être originale, mais tient à être fidèle à la tradition et à ses formulations. Réagissant au terme רָעָה et toutes ses connotations négatives, le relecteur voit la meilleure manière de corriger cette orientation avec une «citation» des expressions édifiantes qu'il a lues dans le livre même. Ce commentaire correctif comprend aussi les vv.18-19 qui veulent donner une clé de lecture plus positive aux versets qui suivent. Il tient surtout à adoucir le terme רָעָה thématisé explicitement par le Disciple dans ce «paragraphe VI» (6,1). Les rapports littéraires et les nuances interprétatives apportées ainsi, seront discutés dans la partie concernant l'œuvre du Théologien-Rédacteur.

Si l'on compare cette introduction avec celle des paragraphes IV et V, on s'attend à trouver l'élément complémentaire תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ («sous le soleil»). Celui-ci ne se trouve pourtant pas en 5,17, mais en **6,1**. Ce verset est marqué par la répétition de la combinaison אֲשֶׁר־רָאִיתִי («... que j'ai vu») déjà rencontrée en 5,17. Le rapport immédiat des deux versets ayant été détruit par le commentaire interprétatif du Théologien-Rédacteur (vv.17-19), c'est probablement lui aussi qui a répété ces mots en 6,1 afin de reprendre, après son commentaire, le fil du texte qu'il avait trouvé dans la tradition. Son intervention a provoqué une certaine confusion entre la formule d'introduction («j'ai vu sous le soleil») et la suite avec יֵשׁ. Si l'on se réfère à la structure de l'ouverture du «paragraphe IV» (4,7-8), on peut reconstruire ainsi le début du «paragraphe VI» (en se servant des éléments textuels de 5,17 et 6,1):

הִנֵּה אֲשֶׁר־רָאִיתִי אֲנִי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ
יֵשׁ רָעָה וְרַבָּה הִיא עַל־הָאָדָם
Voici ce que j'ai vu sous le soleil:
Il y a un mal, et il est grand sur l'homme.

---

[1] Cf. FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Zeit und Zufall* (1993), p.193 avec la note 80.

Le thème de רָעָה («mal/malheur») n'est pas nouveau: il est mentionné déjà en 5,12. Il est donc repris, mais immédiatement accentué par וְרַבָּה הִיא (litt.: «... et [plus précisément] une grande, celle-ci»). Cette notion de רָעָה רַבָּה marque maintenant l'acmé (négatif !) d'un enchaînement: commençant dans le «paragraphe IV» par הֶבֶל («fumée/vanité»; 4,7), se poursuivant dans le «paragraphe V» par חוֹלָה («une chose faible/quelque chose de "débile"»; 5,12) et aboutissant maintenant dans le «paragraphe VI» à רָעָה רַבָּה («un grand mal»)[1], une expression, dans sa négativité explicite, sur laquelle il n'y a plus à surenchérir. Un développement au fil des trois «paragraphes» s'avère encore d'un autre point de vue: le «paragraphe IV» présente un homme qui travaille sans cesse, mais incapable de tirer une satisfaction ou jouissance de ses richesses (4,8), le «paragraphe V» va plus loin en enlevant au riche tous les privilèges pour le placer dans la situation de chaque être humain (5,14), et le «paragraphe VI» annonce finalement qu'il aborde, dès lors explicitement, cette question posée à toute l'existence: ce qui pèse lourdement «sur» (עַל) l'être humain (הָאָדָם).

Le verset suivant (**v.2**)[2], pourtant, indique que ce motif sera exemplifié en recourant une fois encore au thème de la richesse (עֹשֶׁר). Il y a ainsi une continuité thématique qui traverse les trois «paragraphes» (cf. עשר en 4,8 et 5,13). En lisant ce v.2, on découvrira aussi la raison pour laquelle le verset précédent avait utilisé le terme הָאָדָם («l'Adam»): celui-ci est le plus adéquat pour préparer, par contraste, la mention de הָאֱלֹהִים («Dieu» / «la Divinité»). Le «paragraphe VI» discutera donc de la richesse sous un angle «théo-logique»: tandis que le «paragraphe IV» l'avait présentée comme fruit d'un travail infatigable (עָמָל) et le «paragraphe V» comme résultat d'une accumulation capitalisée de l'argent (כֶּסֶף), ce nouveau paragraphe-ci parle d'un homme (אִישׁ) «à qui Dieu a donné une richesse» (עֹשֶׁר). Le verset ne se borne cependant pas à reprendre ce terme clé déjà mentionné à plusieurs reprises, mais il y ajoute deux autres mots pour énumérer les «dons» divins: «fortune» (נְכָסִים; «ressources») et «opulence» (כָּבוֹד; «poids»)[3].

Dans cette énumération, on trouve le mot כָּבוֹד très régulièrement rendu par «gloire»[4] qui est, en effet, la traduction habituelle pour ce terme hébreu. Les anciennes traductions l'ont déjà compris en ce sens: δόξα (LXX), gloria (Jérôme), honor (Vulgate). On ne doit pourtant pas négliger que dans les textes bibliques, כָּבוֹד se trouve assez fréquemment en parallélisme avec un mot qui revêt la signification «richesse». Cette ob-

---

[1] Cf., ci-dessus, p.294.

[2] Pour l'exégèse de l'ensemble de ce verset cf. l'étude très détaillée de ROBERT B. SALTERS, «Notes on the Interpretation of Qoh 6 $_2$», dans: *ZAW* 91 (1979), pp.282-289.

[3] Les mêmes trois termes se trouvent, d'ailleurs, aussi en 1Chr 1,11 en rapport avec Salomon.

[4] Cf., p.ex., les traductions de la Bible: Segond, *TOB*, Semeur («honneurs»), mais aussi dans les traductions des exégètes: p.ex., EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.354 («honneurs»); DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* (1977), p.19.

servation n'est pas encore une raison suffisante pour contester le sens «gloire/honneur» dans de telles combinaisons; mais ce sens précis est tout de même difficile sinon impossible dans certains textes (cf. surtout Gen 31,1; Es 22,24). Il faut donc clairement compter avec la possibilité que, dans notre verset, כָּבוֹד porte la signification «possession»/«richesse»[1]. Un des rares exégètes qui ait retenu ce sens, est Ludwig Levy qui considère les trois termes nettement comme «Synonyma»[2].

Pour dépeindre cette richesse, l'auteur s'exprime encore par *via negationis*: «rien [vraiment rien !] ne lui[3] manque[4] de tout ce qu'il pourrait désirer». La terminologie du «manque» (חסר) rappelle le «cas» de 4,8, où on imagine un riche qui, grâce à son travail infatigable, a tout, ne manque de rien, mais s'inflige à lui-même une vie de pauvre en renonçant à profiter de ses biens; ce comportement fut dénoncé comme «absurde» (הֶבֶל, 4,8). Ici, en 6,2, la situation se répète: tout est là, mais on ne peut pas en profiter. Ce qui par rapport à 4,8 aggrave le cas, est la supposition que ce soit Dieu qui à la fois donne (נתן) et refuse: «mais Dieu ne lui permet[5] pas d'en jouir[6]». L'auteur ne pose pas la question du «pourquoi ?» de cette non-permission divine, il ne décrit que la conséquence visible: «car c'est un autre qui en jouira»[7].

Dans la plupart des textes bibliques, נָכְרִי peut être traduit par «étranger» (au sens: d'une autre nation). C'est ainsi que la traduction grecque (LXX) rend ce mot hébreu (ξένος), et cette compréhension est attestée jusque dans les commentaires de notre siècle[8]. Mais Robert Gordis souligne avec raison que dans le livre de Qohéleth, «איש נכרי is surely not a "foreigner"», car, écrit-il, «Koheleth is devoid of strong nationalistic feeling»[9].

---

1 Pour tous les détails cf. MOSHE WEINFELD, art. כָּבוֹד *kābôḏ*, dans: *ThWAT* IV (1984), col.26: «*kābôḏ* bedeutet auch 'Besitz' und 'Reichtum'».

2 *Qoheleth* (1912), p.100; cf. ROBERT B. SALTERS, *op. cit.*, pp.283-284; récemment LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen* (1994), p.150 avec les notes 93 et 94.

3 Au sujet de נֶפֶשׁ cf., ci-dessus, p.191 (note 2) et p.285 (note 5).

4 Pour la racine חסר cf., ci-dessus, p.285 note 6.

5 J'adopte ici la traduction d'EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.354. Il ne faut pourtant pas associer un sens trop faible au verbe «permettre» («ne pas empêcher», «tolérer»), car en hébreu, la racine שלט appartient au domaine du «pouvoir» des «potentats» (cf. «sultan»). ROBERT B. SALTERS n'hésite pas à souligner cet aspect: «God is depicted here as the oriental ruler who has absolute power over men» (*op. cit.* [ci-dessus, p.306 note 2], p.285). Qu'il y ait ou non une «Verfügungsgewalt» de l'homme sur ses possessions dépend complètement de la volonté seigneuriale et entièrement souveraine de Dieu (MAGNE SÆBØ, art. שָׁלַט *šālaṭ*, dans: *ThWAT* VIII [1995], col.83).

6 Pour cette signification large de la racine אכל («manger») cf., p.ex., ROBERT B. SALTERS, *op. cit.*, pp.284-285.

7 Cf. Ptah-hotep 112 (= 6,10): «... et à la fin il doit tout donner à quelqu'un qu'il ne connaît même pas»; JEAN LÉVÊQUE, *Sagesses de l'Egypte ancienne* (Suppl. aux Cahiers Evangile, 46), Paris: Cerf, 1983, p.15 (cf. MIRIAM LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature, vol.I: The Old and Middle Kingdoms* [1973], p.65: «He will end being given to a stranger»; HELLMUT BRUNNER, *Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben* [1988], p.113: «... und schließlich muß er seinen Besitz einem geben, der ihn gar nicht kennt»).

8 Cf., p.ex., KURT GALLING, *Prediger* (1940), p.71: «Gütereinziehung durch einen Ausländer (Machthaber der fremden Obrigkeit)».

9 *Koheleth* (1951, [3]1968), p.257.

Robert B. Salters défend l'interprétation qui reconnaît dans le נָכְרִי quelqu'un «of another family»[1]; il se réfère essentiellement au Targoum qui explique le texte biblique en ces termes: «Il meurt sans enfant et son plus proche parent dédaigne de lui assurer une succession...»[2]. Cette compréhension n'est pas impossible, et ceci encore moins si l'on se représente le אִישׁ de 6,2 à l'image du riche de 4,8 qui est seul et sans enfant. Mais il est probable que notre verset veut dessiner un «cas» différent, car l'appartenance ou la non-appartenance à la famille ne joue plus un rôle explicite dans l'argumentation. La question fondamentale exemplifiée maintenant, est celle des possibilités d'user soi-même de ses biens et d'en tirer satisfaction. Dans ce contexte précis, נָכְרִי est tout simplement «l'autre» («der von einem *ego* verschieden ist»[3]); des exégètes du XIXe siècle déjà ont retenu ce sens pour notre verset[4].

Pour un individualiste comme le Disciple, chaque autre est un «étranger»[5]. Seul compte le rapport entre les conditions du bonheur et leur accomplissement pour l'individu; toute réalisation par un autre ou dans un temps autre, sera une expérience décidément «étrangère» sans aucune importance pour sa propre vie. Comme dans les «paragraphes» précédents, le Disciple reste dans ces généralités; il ne gaspille pas de mots sur les détails, telles les situations où l'on ne peut profiter des dons divins (une maladie et une mort soudaine ? des chicanes de la part de l'administration politique ?[6]). Toute description plus poussée détruirait la radicalité du «cas» et son caractère provocateur qui implique Dieu lui-même cette fois[7].

Le problème fondamental, esquissé ici, tient en ceci: les présuppositions de bonheur si prometteuses et excellentes soient-elles (en tant que dons divins !), n'aboutissent pas – tout au contraire ! On pourrait alors parler d'un aspect «tragique»[8] de la vie humaine; le Disciple l'appelle הֶבֶל, la «vanité», l'absurdité (**v.2bα**). Il clôt ainsi la première partie de son «paragraphe VI» avec une brève formule qui, comme d'habitude, se sert de ce terme.

Après cela, un deuxième élément suit encore: «et une maladie maligne (רָע), ça (הוּא)»[9]. Ici, en 6,2bβ, cette fraction du texte est peu claire et a suscité des interprétations fort di-

---

1 *Op. cit.* [ci-dessus, p.306 note 2], p.288.

2 Traduction d'après CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste et son double araméen* (1990), p.61; cf. ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa (1992), p.158.

3 BERNHARD LANG, art. נכר *nkr*, dans: *ThWAT* V (1986), col.456.

4 Cf., p.ex., AUGUST KNOBEL, *Koheleth* (1836), p.223; FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.302.

5 Cf. ROBERT GORDIS, *Koheleth* (1951, ³1968), p.257: «For Koheleth, the individualist, each man is a stranger to his fellows, even to members of his own family. There is a distinctly modern implication here of the essential loneliless of the individual personality».

6 Pour ces deux explications hypothétiques cf., p.ex., KURT GALLING, *Prediger* (1940), p.71.

7 Cf. les remarques très concises de ROBERT B. SALTERS (*op. cit.*, p.285) sur ce point: «The implication is that God is to blame, since he is the author of it. As a result of this fierce accusation, there have been attempts in the history of the exegesis of this passage to justify God's action on the grounds that such a man, as here referred to, does not deserve to enjoy his wealth».

8 Cf. Robert Gordis, *op. cit.*, p.257.

9 Cf. la traduction de DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* (1977), p.19.

verses. Dans sa structure d'ensemble et dans ses détails, cette phrase supplémentaire correspond bien à celle de 4,8bβ que nous avons attribuée au Théologien-Rédacteur. Nous y reviendrons dans la partie qui lui est consacrée.

Le **v.3** se propose d'esquisser un autre cas introduit par אִם («si...», «supposé le cas...»). L'auteur présente un אִישׁ («homme») comme dans le verset précédent, mais à l'évidence il imagine une personne différente, car il utilise la forme sans article. Cet homme supposé avait «engendré» (ילד hifʿil) une «centaine» (מֵאָה). On peut bien sûr défendre l'idée que dans une société polygame, un chiffre pareil n'est pas absolument irréaliste[1]; en ce sens, on pourrait se référer aux 70 fils d'Akhab (2Rois 10,1) et aux 88 enfants de Roboam (2Chr 11,21). Cependant même dans le contexte de l'histoire (légendaire), de tels chiffres sont réservés aux rois (des «mille et une nuits»). À l'époque de l'auteur, on a certainement compris cette description comme purement fictive[2], plus encore, manifestement exagérée, comparable à l'outrance antithétique du tableau d'un homme totalement seul et isolé (4,8). Le Disciple reprend ici la pensée du bon vieux temps: l'enfant est la garantie d'avenir pour l'homme, et cent enfants sont une assurance maximale de survie dans les futures générations. Avoir beaucoup d'enfants (fils !) était le comble du bonheur. C'était aussi un signe manifeste de la bénédiction divine: les enfants sont un don de Dieu. Sous une forme narrative, cette idée est particulièrement manifeste dans les histoires traitant de la stérilité des femmes des Patriarches (Gen 16,1-2; 18,9-15; 25,21; 30,1[3]). Cet aspect du don, certes, n'est pas exprimé explicitement dans notre v.3; compte tenu de la présence de cette thématique dans le verset précédent, il me paraît toutefois probable que le motif de la descendance nombreuse ait été choisi en fonction de ce contexte introductif. Dans le premier «cas» (v.2), Dieu a donné tous les moyens *matériels* pour une vie heureuse; dans le second (v.3), la mention des *enfants* peut suggérer également l'idée du don divin. Selon la pensée traditionnelle, avec une centaine d'enfants (ou de fils), les conditions-cadre idéales sont réunies pour que l'homme trouve le bonheur de sa vie.

Le Disciple fait encore allusion à un autre motif du concept traditionnel du bonheur: une longue durée de vie.

Cette idée est deux fois exprimée dans le v.3, d'abord sous la forme «... et il aurait vécu de nombreuses années» (וְשָׁנִים רַבּוֹת יִחְיֶה), ensuite dans une construction syntaxique plus

---

[1] Cf., p.ex., EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.355.

[2] Il n'est pourtant pas surprenant que, pour ce motif aussi, les interprètes de ce texte aient essayé d'y reconnaître une allusion à un personnage concret de l'histoire contemporaine et avancé le nom d'Artaxerxès II Mnémon dont il est raconté qu'il eut eu 115 fils (cf. EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* [1912], p.356).

[3] L'idée de l'enfant en tant que don de Dieu se reflète bien dans la réponse que donne Jacob à Rachel, sa femme stérile, qui lui avait demandé: «Donne-moi des fils ou je meurs !», et Jacob de répondre: «Suis-je, moi, à la place de Dieu ?...» (30,1-2).

compliquée que l'on pourrait essayer de rendre de la manière suivante: «et [aussi] nombreux que soient les jours de ses années» (וְרַב שֶׁיִּהְיוּ יְמֵי־שָׁנָיו). Les propositions pour résoudre le problème de ce texte, sont abondantes. August Knobel, par exemple, tient à éviter la «Tautologie» en distinguant entre רַבּוֹת = «nombreux» (dans la première phrase) et רַב = «mächtig» (dans la seconde)[1]; d'autres exégètes considèrent la deuxième phrase comme une parenthèse[2] qui aurait pour fonction de souligner l'importance de l'idée ainsi exprimée deux fois[3]; d'autres encore éliminent l'une ou l'autre phrase comme une glose rédactionnelle[4]. Une autre question se pose pour ce v.3, celle de sa structure syntaxique: jusqu'où va la protase (introduit par אִם) et où commence l'apodose ? Or, certains exégètes ont proposé de résoudre le problème de la «tautologie» en considérant le deuxième élément comme ouvrant une seconde protase parallèle à la première[5].

Que faut-il penser de cette multitude de solutions ? Et quel est le chemin que je préférerais finalement après considération de toutes les propositions déjà faites ? Premier jalon: Toutes les tentatives de postuler une signification différente pour les deux éléments textuels semblent plus artificielles que cohérentes et concluantes. Il est peut-être utile de rappeler la constatation très brève de Rabbi Samuel ben Meïr (Rashbam): כופל מילתו («redoublant son expression»)[6]. Il faut donc discuter les deux expressions comme elles se présentent, c'est-à-dire comme des formulations *parallèles*. Deuxième jalon: on a toujours souligné dans la littérature exégétique que, du point de vue syntaxique, la deuxième expression (וְרַב שֶׁיִּהְיוּ יְמֵי־שָׁנָיו) atteste une structure très particulière sinon difficile[7]. Par conséquent, il est absolument improbable qu'elle ait pour fonction d'expliquer (en tant que «parenthèse» ou en tant que «glose») la tournure parallèle qui la précède et qui est moins difficile. Le rapport entre les deux doit être inversé: la première, par une structure syntaxique plus simple, *explique* la seconde, la plus compliquée. Voici donc la solution que je propose: cette explication *devant* la tournure concernée correspondrait parfaitement au procédé du Théologien-Rédacteur qui met régulièrement son interprétation (comme clé de lecture) *devant* l'élément interprété. Pour le texte conçu par le Disciple, je ne retiens ainsi que la deuxième expression (וְרַב שֶׁיִּהְיוּ יְמֵי־שָׁנָיו)[8].

---

1 *Koheleth* (1836), p.224.

2 Cf., p.ex., AARRE LAUHA qui, dans sa traduction du texte biblique, met deux tirets pour séparer cet élément du reste de la phrase qu'il interrompt (*Kohelet* [1978], p.107); mais l'exégète finlandais ne donne pas d'explications pour son choix. La même remarque vaut pour l'étude de DIETHELM MICHEL (*Untersuchungen* [1989], p.141 et 144) et pour le commentaire de ROLAND MURPHY (*Ecclesiaste* [1992], p.45; cf. p.48: «parenthetical»).

3 Cf., p.ex., FERDINAND HITZIG, *Der Prediger Salomo's* (1847), p.166 et 167 («wesentlich sagt der Satz das Gleiche aus, wie das vorhergehende Vgl. Dennoch dürfte Letzteres [...] nicht bloss verdeutlichende Glosse seyn. Steigerung durch Häufung des Ausdruckes bezweckend...»); FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.302 («Um das lange Leben recht nachdrücklich zu bezeichnen faltet der Verf. die Jahre noch eigens in Tage auseinander»); ALAN HUGH MCNEILE, *Introduction to Ecclesiastes* (1904), p.72 («This looks like a gloss, but it may have been added by Koh. to preceding clause for the sake of emphasis»).

4 PAUL HAUPT (*Koheleth* [1905], p.12) considère la première phrase comme une glose, PAUL VOLZ (*Weisheit* [1911], p.244) la seconde.

5 Cf., p.ex., ROBERT GORDIS, *Koheleth* (1951, [3]1968), p.258.

6 SARA JAPHET – ROBERT B. SALTERS, *R. Samuel Ben Meir on Qoheleth* (1985), p.145.

7 Cf., p.ex., déjà AUGUST KNOBEL, *Koheleth* (1836), p.224: «Die schwierigen Worte...».

8 La proposition de PAUL JOÜON de remplacer l'expression explicative וְשָׁנִים רַבּוֹת יִחְיֶה par une énumération des fils et des filles (בנים ובנות רבות) pour compléter le terme מֵאָה, me semble très intéressante («Notes philologiques sur le texte hébreu d'Ecclésiaste», dans: *Biblica* 11

Pour évoquer la longévité en tant que deuxième thème des attentes traditionnelles et pour l'accentuer, le Disciple met le mot רַב («nombreux») tout au début. Dans cette position particulière, le terme רַב fait bien écho à מֵאָה («une centaine») qui le précède; les deux ensembles décrivent une situation qui suggère un bonheur comblé[1].

Mais la suite du verset offre le contraire de ce qui est attendu, l'opposition est clairement marquée par la négation לֹא: «mais [si] sa נֶפֶשׁ[2] n'est pas rassasiée (שׂבע) des biens (הַטּוֹבָה)...». C'est toujours le même thème qui est repris, celui de l'«insatiété» ou de la non-satisfaction (cf. 4,8; 5,9). Pour cette raison, je préfère lire le mot הַטּוֹבָה au sens qui s'est imposé dans ses attestations précédentes (4,8; 5,10), soit comme une expression parallèle aux autres qui définissent une «richesse», une «fortune» ou des «possessions»; restant à répéter que ce terme, même s'il désigne des «biens» (matériels), peut associer la connotation de ce qui est «bon» et crée du «bonheur»[3].

Le dernier élément du v.3a avec la mention de la sépulture a suscité d'interminables discussions parmi les exégètes[4]. En 1847 déjà, Ferdinand Hitzig a énuméré les aspects problématiques de ce passage pour arriver à la conclusion: «Der Satz ist nicht nur zweckwidrig, sondern auch formell ein nimium, und darum hier einmal zu streichen»[5]. Dans son contexte, cet élément textuel devrait en effet provoquer l'impression que l'ensevelissement en bonne et due forme est encore plus important que le sentiment de bonheur vécu durant la vie[6]. Mais cette idée n'est pas confirmée par d'autres textes du livre de Qohéleth et de plus «contraire au but» («zweckwidrig») de cet ouvrage. Du point de vue «formel», Ferdinand Hitzig a signalé l'utilisation du parfait (הָיְתָה) qui concorde mal avec les formes de l'imparfait qui précèdent. En plus, l'introduction וְגַם peut être lue comme l'indice d'un ajout interprétatif et rédactionnel. Je suis en effet d'avis que ce

---

[1930], p.422); elle fut d'ailleurs adoptée par KURT GALLING (*Prediger* [1940], p.70) et DENIS BUZY (*L'Ecclésiaste* [1946], p.238). Elle pourrait être intégrée aussi dans la vue rédactionnelle que je viens d'esquisser: je n'exclus pas que le Théologien-Rédacteur aurait pu remplacer בנים ובנות par une expression encore assez proche en écriture et en prononciation (שנים רבות). Mais cette hypothèse qui reconstruit davantage, n'est pas indispensable; car, contrairement à Paul Joüon, ילד מֵאָה sans autre complément me semble tout à fait acceptable (cf. Gen 5,3; 1Sam 2,5; Jér 15,9).

1 Il n'est pas nécessaire d'adapter le singulier רַב au pluriel de יְמֵי־שָׁנָיו (cf., p.ex., EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* [1912], p.355); on peut comprendre ...וְרַב שֶׁ quasi comme une proposition nominale: «et s'il est nombreux ce que...» («et si multum est quod...»; cf. FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* [1875], p.303). Par cette construction peu fréquente, tout l'accent est justement mis sur le grand nombre des jours de la vie (pour l'expression יְמֵי־שָׁנָיו cf. Gen 47,8-9 et 2Sam 19,35).

2 Au sujet de נֶפֶשׁ cf., ci-dessus, p.191 (note 2) et p.285 (note 5).

3 Très fréquemment, la notion de «bonheur» est ici préférée à celle des «biens» (matériels); p.ex., EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.355: «si son âme n'a pas été rassasiée de bonheur»; de manière comparable dans la traduction Segond, la *TOB*, la Bible du Semeur et ailleurs.

4 Cf. les cinq possibilités de compréhension que DIETHELM MICHEL (*Untersuchungen* [1989], p.144-147) retient de l'histoire d'interprétation de cet élément textuel.

5 *Der Prediger Salomo's* (1847), p.167.

6 *Ibid.*: «Es kommt dann so heraus, als wenn, bliebe er nur nicht unbeerdigt, er auf die angegebenen Titel hin doch glücklicher als die Fehlgeburt seyn würde».

dernier élément du v.3a représente une addition du Théologien-Rédacteur, suscitée par la mention de l'avorton (v.3b) qui, selon les coutumes de l'époque, n'est pas enseveli mais enfoui (cf. Job 3,16; Es 14,19 [LXX]). Une fois de plus, il a placé son interprétation *devant* l'élément interprété pour lui donner d'avance une clé de lecture.

Avec le **v.3b**, nous arrivons à l'apodose de toute la construction syntaxique: «si..., si..., si..., – alors...». La conclusion ouverte avec force par אָמַרְתִּי («je dis» ou «j'ai dit») annonce la prise de position personnelle de l'auteur. Si on se souvient qu'il se réfère d'abord aux concepts traditionnels dans sa description des caractéristiques du bonheur (nombreuse descendance et longévité), on pourrait même comparer son introduction אָמַרְתִּי à celle des «antithèses» de Jésus: «Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens..., mais moi je vous dis (ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν)...» (Mt 5,21sq. 27sq. 33sq. 38sq. 43sq.). L'autorité d'un interprète s'oppose à la tradition généralement reçue. Le procédé est extraordinairement révélateur de la démarche: deux conditions traditionnelles du bonheur présentées sous une forme extrême voire exagérée (מֵאָה et רַב) avant d'être associées à une troisième (celle de la «satiété»), en fait décisive et *conditio sine qua non*. Si l'homme n'atteint pas ce rassasiement, la situation d'un avorton est préférable à la sienne: «Mieux (טוֹב) que lui est l'avorton».

Cette affirmation équivaut à la négation totale d'un sens à la vie humaine du moment où celle-ci ne répond pas à la condition fondamentale d'être assouvie. Si l'être humain ne parvient pas à voir sa vie profondément et finalement «rassasiée», celle-ci ne vaut pas la peine d'être vécue, elle ne vaut rien[1].

Je ne peux entièrement exclure que la forme du parfait אָמַרְתִּי apporte aussi l'idée d'un renvoi, au sens de: «comme je l'ai déjà dit». Car plus haut, en 4,3, le Disciple a «fait l'éloge» (שׁבח, 4,2) de celui «qui n'est jamais né». C'est d'ailleurs aussi une construction syntaxique semblable avec un טוֹב מִן («mieux que») initial qui relie les deux textes. Le sens est le même (ne pas vivre), mais les connotations négatives sont plus fortes dans le deuxième cas, car une fausse couche est un moment affligeant pour toute la famille. נֵפֶל est essentiellement défini par «tomber», par la destruction et par la mort[2]. Voilà l'«existence» que l'on souhaite à ses ennemis les plus détestés (Ps 58,9). Et c'est justement pour cette forme maudite et épouvantable de «non-vie» que le

---

[1] Cf. les textes sapientiaux retrouvés dans les «bibliothèques des lettrés» d'Emar et d'Ougarit: «Ein Leben ohne Freude – welchen Vorteil hat es gegenüber dem Tod?» (MANFRIED DIETRICH, «"Ein Leben ohne Freude...". Studie über eine Weisheitskomposition aus den Gelehrtenbibliotheken von Emar und Ugarit», dans: *UF* 24 [1992], pp.18, 22 et 24; AGUSTINUS GIANTO, «Human Destiny in Emar and Qohelet» [1998], pp.473-479).

[2] HORST SEEBASS, art. נָפַל *nāpal*, dans: *ThWAT* V [1986], col.522 («Die at.lichen Belege weisen mehrheitlich in den Bereich der Dekonstruktion, zumal in den des Todes»), col.531 («Es handelt sich um eine Wesenheit, die nur dazu da sein kann, zu fallen, es ist das Wesen „Todesfall"»).

Disciple ose utiliser l'adjectif טוֹב («bon») – tellement une vie non assouvie lui est encore plus haïssable !

Une telle position provocatrice demande pourtant une explication. Le כִּי («car», «parce que») au début du **v.4** indique que le Disciple s'apprête à la donner. Le mot qui suit, n'est autre que le terme-clé de son interprétation: הֶבֶל (*hèbèl*). Le fœtus venu avant terme et inapte à vivre, «entre» (dans l'«existence»; בוא[1]) enveloppé d'une «sphère» (ב) définie par הֶבֶל (*hèbèl*), et sitôt apparu, il s'en va (הלך) déjà, enseveli dans une «sphère» (ב) de «ténèbres» (חֹשֶׁךְ).

La fonction de בַּהֶבֶל est diversement interprétée dans l'exégèse: «il est venu *en tant que* rien» (*Beth essentiae*)[2], «il est venu *avec* vanité» (*Beth comitantiae*)[3], «il est venu *pour rien/en vain*» (*Beth pretii*)[4]. Pour l'interprétation du v.4a, il me semble important de respecter le *parallelismus membrorum* qui marque cet élément textuel: (a) les verbes בוא et הלך décrivent des mouvements opposés, mais complémentaires[5]; (b) chacun des deux verbes est précédé d'un substantif avec la préposition ב. Une interprétation orientée par la considération du parallélisme, lira הֶבֶל en partant de la compréhension de חֹשֶׁךְ[6] ou, inversement, donnera à חֹשֶׁךְ une signification analogue à celle de הֶבֶל. Je suis d'avis que par sa position initiale, donc fortement accentuée, le terme הֶבֶל doit être déterminant pour l'interprétation de l'ensemble. Sa compréhension me semble définie par les deux mots qui l'entourent immédiatement (נֵפֶל et בוא), décrivant le cas d'une fausse couche.

Normalement, une venue au monde est accompagnée de la רוּחַ, du souffle vital (cf., p.ex., 3,19; 8,8; Ps 104,30; Zach 12,1 etc.). Mais dans le cas évoqué par le Disciple, il est tellement faible qu'il ne peut être appelé רוּחַ, mais seulement הֶבֶל. Le fœtus expulsé avant terme arrive (בוא) dans une condition de «הֶבֶל»: sa respiration est trop faible, fuyante, toute son «existence» est éphémère. Les textes bibliques soulignent que *Dieu* donne la רוּחַ; mais dans ce cas, le «don divin» (cf. v.2 !) est totalement insuffisant. Ce bref moment d'existence, le temps de «s'en aller» [הלך] vers la mort, se déroule dans un envi-

---

1 Le verbe בוא décrit l'«entrée» dans la vie, surtout s'il est accompagné du verbe הלך, comme c'est ici le cas; cf. p.ex., 1,4.

2 Cf., p.ex., HANS WILHELM HERTZBERG, *Der Prediger* (1932), p.114 (^{2}1963, p.128): «als Nichts»; ERNST JENNI, *Die Präposition Beth* (1992), p.183 (§1116): «als Nichtigkeit» (*Beth essentiae*).

3 JOHANN CHRISTOPH DÖDERLEIN, *Salomons Prediger* (1784, ^{2}1792; cf., ci-dessus, p.17 note 1), p.64 («kommt mit Täuschung»).

4 Cf., p.ex., EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.356.

5 Cf. la note 1 et son renvoi à 1,4.

6 PAUL JOÜON met tout l'accent sur חֹשֶׁךְ et veut des connotations analogues pour le premier stique du verset. Il est d'avis que הֶבֶל ne peut pas répondre à ces exigences («בהבל ne va pas au contexte»); il considère ce mot comme introduit dans le texte par un «copiste distrait». La reconstruction proposée par Paul Joüon présente un parallélisme parfait, même avec une répétition du terme חֹשֶׁךְ: «Car l'avorton vient dans l'obscurité, et dans l'obscurité il s'en va» («Notes philologiques sur le texte hébreu d'Ecclésiaste», dans: *Biblica* 11 [1930], p.422). Mais son élimination totale du terme-clé הֶבֶל ne peut pas convaincre.

ronnement de חֹשֶׁךְ («ténèbres»)[1]: avant que le soleil ne puisse le voir, il est déjà mort; avant qu'il ne puisse voir la lumière, il est déjà mort.

Jusqu'ici la description est dominée par des termes de connotations négatives (הֶבֶל et חֹשֶׁךְ) qui ne justifient en rien le qualificatif טוֹב («bon») qui précède. Alors en quoi la situation de cet avorton pourrait-elle être considérée comme préférable ? Peut-on attendre une réponse claire et positive dans le troisième élément textuel ?: «et par les ténèbres son nom sera couvert». Il est, en effet, incontestable que le verbe כסה («couvrir») peut comprendre l'aspect positif du «couvert» qui protège et réchauffe; mais il est peu probable que ce verbe combiné avec le terme חֹשֶׁךְ (cf. És 60,2; cf. aussi Ps 44,20) garde encore un sens positif. Si le «nom» est «couvert», il est caché et ne peut plus être prononcé[2]. Et si le nom d'une personne n'est plus prononcé, *toute* possibilité de la moindre existence imaginable est éliminée. Cela non plus ne peut donc pas constituer la perspective positive annoncée par le טוֹב du v.3.

Le v.5a n'ajoute rien; il offre un développement de ce qui est déjà exprimé au v.4. Les «ténèbres» sont commentées par: «le soleil, il ne l'a pas vu». La particule גַּם («aussi», «même») ferait attendre un élément supplémentaire; il n'y a pourtant pas de véritable élargissement descriptif ou argumentatif, sinon une reprise rédactionnelle. Ce גַּם rappelle donc le וְגַם additionnel du v.3bβ. Le Théologien-Rédacteur tenait à ajouter encore une autre expression traditionnelle en rapport avec le נֵפֶל: «ne pas avoir vu le soleil/la lumière» (cf. Ps 58,9; Job 3,16).

L'élément suivant (וְלֹא יָדָע), sous sa forme actuelle, ne représente probablement pas l'état primitif du texte; son attestation dans les manuscrits et dans les anciennes traditions est aussi trop divergente pour ne pas révéler les problèmes textuels ressentis déjà par les lecteurs de l'antiquité[3]. Nous reviendrons sur les détails dans la partie sur les ajouts interprétatifs du Théologien-Rédacteur.

Le premier terme positif est נַחַת («repos», **v.5b**). C'est lui qui doit expliquer pourquoi donner la préférence à l'état d'un fœtus inapte à vivre (v.3b). Toute la description qui précède dans le v.4, a pour fonction de rappeler les connotations spontanées, négatives, d'une telle «existence», et de confirmer cette compréhension. Le Disciple souligne cela avant de passer au seul aspect positif, celui de la נַחַת (pour marquer le contraste entre le v.4 et le v.5b, il faudrait introduire le v.4, en français, par «bien que...»). Voilà l'aboutissement de l'argumentation ![4]. L'avorton a plus de נַחַת que le riche qui ne connaît pas

---

1 Dans ce contexte, חֹשֶׁךְ ne désigne d'abord pas le séjour des morts (ainsi, p.ex., AARRE LAUHA, *Kohelet* (1978), p.107: «ins [!] Dunkel geht sie dahin»; de même NORBERT LOHFINK, *Kohelet* [1980], p.47), car le verbe הלך n'est pas accompagné par la préposition אֶל indiquant la direction et le but («aller vers»), mais par la préposition ב qui précise l'espace et la condition *dans lesquels* se déroule le «s'en aller [vers la mort]» (ainsi, p.ex., WALTHER ZIMMERLI, *Prediger* [1962], p.197: «im [!] Dunkel geht sie davon»); cf. aussi הלך בַּחֹשֶׁךְ en 2,14.

2 Cf., p.ex., l'opposition entre כסה et אמר en Ps 40,11.

3 Cf., ci-dessous, p.379 (avec la note 3).

4 Cela est déjà clairement reconnu et décrit par FERDINAND HITZIG, *Prediger* (1847), p.166: «...erst durch die Folgerung V. 5^b zum Abschlusse kommt und seine Wahrheit findet».

d'assouvissement (לֹא שֹׂבַע; v.3). La racine נוח inclut l'idée d'un «repos» extérieur et intérieur. Même si la proximité de la notion d'«assouvissement» suggère ici plutôt la signification d'une paix intérieure, il ne faut pas retenir exclusivement cet aspect. La mort est réputée apporter un repos (extérieur et intérieur), les inscriptions sur les tombeaux[1] aiment accentuer cette notion positive comme une consolation ou un souhait: «*requiescat in pace!*». Ce motif du «repos» en rapport avec la mort, est largement attesté dans la plupart des cultures. Surtout quand la souffrance devient insupportable, l'espoir du «repos» dans la mort s'exprime souvent (cf. Job 3,13.17.26). Mais le Disciple va plus loin: ce seul et minimal aspect positif dans la mort ne vaut pas seulement au regard d'une vie de souffrance (à l'image de Job), mais de *toute* vie inassouvie, même si celle-ci est bénie par toutes les richesses et comblée de toutes les conditions traditionnelles du bonheur (vv.1-3).

Du point de vue syntaxique, le v.6a est incomplet et sans lien avec le v.6b, on parle d'une anacoluthe[2]. Les uns y reconnaissent un écho du déchirement intérieur de l'auteur[3]; d'autres l'interprètent comme un élément stylistique consciemment choisi et de «great charm»[4]. Pourtant, ce n'est pas seulement la forme syntaxique qui pose problèmes, mais aussi le contenu: le v.6a n'est que la «Wiederholung des Gedankens im V.3»[5]. Il me semble donc probable que le v.6a constitue un élément interprétatif ajouté par le Théologien-Rédacteur dans le but de prolonger la description du v.3.

Nous retrouvons le fil du texte du Disciple au **v.6b**: on peut dire qu'il se cite lui-même («Selbstzitat»[6]), car les termes utilisés correspondent parfaitement à ceux de 3,20. Notons pourtant aussi les différences: (a) l'affirmation de 3,20 est transposée en une question rhétorique comme si l'auteur voulait dire par là: «N'ai-je pas déjà dit que... ?»; (b) c'est maintenant l'élément אֶל־מָקוֹם אֶחָד («vers un même lieu») qui, en début de phrase, est particulièrement accentué; un seul sort attend finalement tout et tous.

L'affirmation de cette égalité finale vaut, certes, aussi pour la comparaison qui précède: il n'y aura finalement aucune différence entre celui dont les années peuvent être qualifiées de רַב (v.3), et celui dont le souffle n'est que הֶבֶל (v.4). L'un peut être mis en un tombeau, l'autre seulement enfoui, qu'importe, toutes les formes de la dernière demeure tiennent dans le terme récapitulatif מָקוֹם («lieu»), valable pour le riche comme pour l'avorton, pour l'homme comme pour l'animal (3,20). L'indifférence de la mort, c'est là le mal immense (רַבָּה) qui pèse sur tout être humain (הָאָדָם; 6,1).

---

[1] Pour les documents archéologiques et épigraphiques cf., p.ex., HORST-DIETRICH PREUSS, art. נוח *nūaḥ*, dans: *ThWAT* V (1986), col.304.
[2] Cf. FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Denn Zeit und Zufall trifft sie alle* (1993), p.200.
[3] Cf., p.ex., WALTHER ZIMMERLI, *Prediger* (1962), p.198: «die innere Bedrängnis Kohelets».
[4] ROBERT GORDIS, *Koheleth* (1951, [3]1968), p.259.
[5] AUGUST KNOBEL, *Koheleth* (1836), p.226; cf. KURT GALLING, *Prediger* (1940), p.71.
[6] FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Denn Zeit und Zufall trifft sie alle* (1993), p.200.

Les **vv.7-9** ne terminent pas seulement le «paragraphe VI», mais forment aussi une conclusion pour l'ensemble des «paragraphes IV-VI» ajoutés par le Disciple aux trois démarches argumentatives de son maître. Par plusieurs allusions terminologiques et thématiques, l'auteur signale la reprise des motifs déjà abordés précédemment[1]. L'auteur les reprend maintenant pour les relire sous l'angle de la dernière thématique: le «lieu unique» de la mort. C'est le thème principal qui empreint tout ce passage.

Le premier terme au **v.7**, עָמָל («travail/peine»), surtout dans sa combinaison avec כֹּל («tout»), signale la reprise du «paragraphe IV» qui, dans sa première partie, est dominé par cette racine עמל (4,8aα [כָּל־עֲמָלוֹ]; 4,8bα). Maintenant pourtant, l'auteur généralise: il ne parlera plus du «cas» paradigmatique de cet homme seul (4,8), mais fera une déclaration pour tout être humain (הָאָדָם): «Tout le travail de l'être humain est pour sa bouche». Cette formulation rappelle Prov 16,26 (TOB):

> C'est la faim (נֶפֶשׁ) qui fait travailler (עָמְלָה) le travailleur (עָמֵל),
> c'est la bouche (פִּיהוּ) qui l'y pousse.

Des sentences proverbiales de ce type inspirent certainement le Disciple quand il élabore sa propre formulation; mais y reconnaître la pure et simple «citation» d'un proverbe traditionnel[2], s'avère peu probable, car le texte dépasse sensiblement ce niveau[3]. L'exemple de Prov 16,26 montre que la sagesse a bien saisi et retenu le rapport entre les besoins vitaux et les efforts investis par l'homme; ici, cependant, un pas de plus est franchi en postulant que *«tout»* (כֹּל) le travail n'est que pour la «bouche». Le rapport entre besoins vitaux et labeur devient exclusif et absolu; d'autres buts que l'on pouvait proposer à ses efforts, ne sont plus dignes d'être mentionnés. Selon cette formule, l'existence humaine est réduite à son fonctionnement physico-chimique.

Si tout le travail ne sert qu'à assurer cette survie, il est évident que le Disciple peut y associer l'idée de la contrainte interminable (cf. אֵין קֵץ; 4,8). Le

---

1 Si cette pratique des «allusions» n'est pas reconnue, ces vv.7-9 sont, en effet, «difficiles à comprendre» (*TOB*, p.1648 note w). Il est vrai que dans l'état final et actuel du livre de Qohéleth, cette fonction de reprise n'est pas du tout évidente, car les allusions se trouvent maintenant parfois très éloignées de leur texte de référence. Mais si l'on fait abstraction de tous les commentaires interprétatifs ajoutés par le Théologien-Rédacteur et si on lit le texte sous la forme élaborée par le Disciple (reconstituée), les rapports et les reprises apparaissent sans difficulté.

2 Cf., p.ex., WALTHER ZIMMERLI, *Prediger* (1962), p.199: «Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß in Pred.6,7 einfach ein gebräuchliches Sprichwort zitiert wird». Pour la discussion de ce verset dans la littérature exégétique cf. DIETHELM MICHEL, *Untersuchungen* (1989), pp.147-151.

3 Cf. aussi ALEXANDER ACHILLES FISCHER, *Skepsis* (1997), p.72 note 81: «Aufgrund der für Kohelet zentralen Wörter עמל und אדם sowie des Leitbegriffs נפש und der thematischen Nähe zur vorausgehenden Reflexion ist der Spruch als eine Bildung Kohelets zu beurteilen».

motif du «non-rassasiement» (לֹא שׂבע; 4,8) est ainsi repris, mais exprimé par un terme différent, לֹא מלא («non plénitude»). Ailleurs aussi, les deux verbes שׂבע et מלא sont utilisés en parallèle: Dtn 33,23; Ez 7,19; Ps 17,14; 107,9; cf. aussi Qoh 1,8b. Ici, le verbe מלא est probablement choisi pour reprendre le terme פֶּה et ses connotations: la «bouche» peut être «pleine» (cf. aussi אכל dans le «paragraphe V», en 5,10), mais le «désir» (נֶפֶשׁ) ne sera pas si vite (גַּם: «aussi», «ensemble avec», «y compris») satisfait, plus précisément: jamais ! Il est ainsi comparable à la mer qui ne sera jamais remplie (מלא; 1,7a).

Du premier «cas» exposé au «paragraphe IV», l'auteur retient donc pour l'existence humaine qu'elle est soumise à la contrainte d'un perpétuel travail qui, pourtant, ne conduit à aucune «plénitude« (מלא).

Au **v.8a**, les deux termes חָכָם («sage») et כְּסִיל («insensé») rappellent la situation de 4,13: l'opposition entre le vieux roi «insensé» (כְּסִיל) et le jeune homme pauvre, mais «sage» (חָכָם). De nouveau, le «cas» est maintenant généralisé: le Disciple fait abstraction de la dimension royale, les deux caractéristiques opposées sont inscrites dans toute existence humaine (הָאָדָם). Mais le nivellement radical déjà amorcé dans le «cas» paradigmatique (4,13-16), s'applique aussi au résumé généralisant: en fin de compte, aucun «plus» (יוֹתֵר[1]) ne distingue l'activité du «sage» de celle de l'«insensé». Du point de vue stylistique, la formulation se présente comme une question («quel [est] le plus... ?»), mais après l'affirmation négative qui précède, et après l'introduction כִּי («car») qui fait explicitement la transition, cette interrogation ne peut susciter qu'une réponse: «aucun !».

Le **v.8b** ajoute une seconde question «rhétorique» également introduite par le pronom interrogatif מַה. L'auteur n'a pas jugé nécessaire de répéter expressément le mot יוֹתֵר[2]; par la structure parallèle, le sens de la proposition semble cependant évident. En effet, le mot suivant est lié par un ל («pour»), comme au v.8a: «Quel [est le plus] pour un pauvre qui sait... ?». Le Disciple fait ainsi une allusion à l'autre aspect de son «cas» de 4,13-16; pour parler de la pauvreté, il se sert ici d'un autre terme (עָנִי au lieu de מִסְכֵּן; 4,13), mais la réalité est la même. Ce qui est dit de ce «pauvre» renvoie également à 4,13-16: il «sait» (ידע, suivi d'un infinitif, comme en 4,13b) «aller» (הלך) «devant les vivants» (הַחַיִּים; cf. 4,15a). Cela reprend la description du jeune prétendant au trône qui est «devant» (לפני; 4,16a) tous les «vivants» (4,15). Comme déjà exprimé à la fin de cette description (en 4,16b), la question «rhétorique» ici en 6,8b souligne expressément qu'une telle ascension sociale n'atteste aucun «profit» (יוֹתֵר) durable.

---

1 Déjà en 2,15, le Disciple a préféré cette forme יוֹתֵר à celle de יִתְרוֹן.
2 ALAN HUGH MCNEILE (*Introduction to Ecclesiastes* [1904], p.145) mentionne une *editio Saphetana* de 1578 qui ajoute aussi explicitement יותר.

Après ces deux questions «rhétoriques» qui supposent la négation, suit, au v.9a, une affirmation introduite par טוב («bon») et retenant quelque chose de positif. Cette forme stylistique prédomine dans les premiers versets du ch.7, mais la teneur positive de ce v.9a altère complètement la transition entre les deux questions «rhétoriques» et la formule finale du v.9b. Je pars donc de l'idée qu'il s'agit ici d'un ajout du Théologien-Rédacteur qui voulait adoucir la négativité de la conclusion finale.

Au **v.9b**, le Disciple clôt le troisième de ses développements avec sa formule de conclusion à deux éléments: «Cela aussi est vanité et poursuite du vent».

הִנֵּה אֲשֶׁר־רָאִיתִי אֲנִי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ	[*5,17aα; *6,1a]
יֵשׁ רָעָה וְרַבָּה הִיא עַל־הָאָדָם	[*6,1]
אִישׁ אֲשֶׁר יִתֶּן־לוֹ הָאֱלֹהִים עֹשֶׁר וּנְכָסִים וְכָבוֹד	[6,2aα$_1$]
וְאֵינֶנּוּ חָסֵר לְנַפְשׁוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר־יִתְאַוֶּה	[6,2aα$_2$]
וְלֹא־יַשְׁלִיטֶנּוּ הָאֱלֹהִים לֶאֱכֹל מִמֶּנּוּ	[6,2aα$_3$]
כִּי אִישׁ נָכְרִי יֹאכְלֶנּוּ	[6,2aβ]
[גַּם־]זֶה הֶבֶל	[6,2bα]
אִם־יוֹלִיד אִישׁ מֵאָה	[6,3aα$_1$]
וְרַב שֶׁיִּהְיוּ יְמֵי־שָׁנָיו	[6,3aα$_3$]
וְנַפְשׁוֹ לֹא־תִשְׂבַּע מִן־הַטּוֹבָה	[6,3aα$_4$]
אָמַרְתִּי טוֹב מִמֶּנּוּ הַנָּפֶל	[6,3b]
כִּי־בַהֶבֶל בָּא וּבַחֹשֶׁךְ יֵלֵךְ	[6,4a]
וּבַחֹשֶׁךְ שְׁמוֹ יְכֻסֶּה	[6,4b]
נַחַת לָזֶה מִזֶּה	[6,5b]
הֲלֹא אֶל־מָקוֹם אֶחָד הַכֹּל הוֹלֵךְ	[6,6b]
כָּל־עֲמַל הָאָדָם לְפִיהוּ	[6,7a]
וְגַם־הַנֶּפֶשׁ לֹא תִמָּלֵא	[6,7b]
כִּי מַה־יּוֹתֵר לֶחָכָם מִן־הַכְּסִיל	[6,8a]
מַה־לֶּעָנִי יוֹדֵעַ לַהֲלֹךְ נֶגֶד הַחַיִּים	[6,8b]
גַּם־זֶה הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ	[6,9b]

[*5,17aα; *6,1a]	Voici ce que j'ai vu sous le soleil:
[*6,1]	Un mal, et il est grand, ce mal, pour l'homme.
[6,2aα$_1$]	Ainsi quelqu'un à qui Dieu donna richesses, ressources et opulence
[6,2aα$_2$]	et à qui rien [vraiment rien !] ne manque pour lui-même de tout ce qu'il pourrait désirer,
[6,2aα$_3$]	mais Dieu ne l'autorise pas à en jouir,
[6,2aβ]	un autre en jouira...
[6,2bα]	Cela aussi n'est que fumée.

[6,3aα_1]	Ainsi un homme, s'il a cent [fils]
[6,3aα_3]	et si nombreux que soient les jours de son existence,
[6,3aα_4]	s'il n'est pas rassasié par ses biens,
[6,3b]	je dis alors la condition d'un mort-né meilleure que la sienne.
[6,4a]	Car: bien que l'enfant mort-né vienne dans un souffle imperceptible [vanité, absurdité] et qu'il s'en aille aussitôt, enveloppé de ténèbres,
[6,4b]	et bien que son nom soit enseveli par les ténèbres,
[6,5b]	il a pourtant davantage de repos que l'autre.
[6,6b]	N'est-ce pas vers un seul lieu que tout va ?
[6,7a]	Tout le travail de l'homme est pour sa bouche,
[6,7b]	mais le désir n'est pas si vite satisfait.
[6,8a]	Quoi de plus pour le sage que pour l'insensé ?
[6,8b]	Quoi [de plus] pour le pauvre qui sait marcher à la tête de tous ?
[6,9b]	Eh bien, tout cela encore n'est que fumée et poursuite du vent.

À plusieurs égards, ce «paragraphe VI» constitue l'apogée de l'argumentation du Disciple. Il le marque bien en annonçant dès le début la description d'un «mal/malheur» qui est «grand/immense» (6,1), absolument incommensurable. En présentant d'abord le cas idéal d'un sort heureux, l'auteur puise fidèlement dans la tradition en évoquant la richesse (v.2), une nombreuse descendance et la longévité (v.3). Conformément à la piété traditionnelle, il y reconnaît des dons gracieusement offerts par Dieu (de manière explicite au v.2). Mais celui qui donne, est aussi celui qui prive l'homme d'en profiter pleinement. Lui-même, d'après cette pensée, est ainsi directement impliqué dans les contradictions de la vie et son insatisfaction finale et définitive. Dans l'exemple du fœtus venu avant terme, inapte à vivre, l'auteur n'ose pas évoquer directement et explicitement la part de Dieu dans cette affaire, mais tous ses lecteurs ont certainement ressenti les non-dits: il va de soi que le «souffle vital» est considéré comme un «don» – que faut-il alors en penser s'il ne permet pas la vie, mais uniquement une mort avant même un début de vie ? Tournant surprenant et provocateur dans le raisonnement du Disciple: cette «vie morte» d'un avorton lui semble préférable à une existence richement bénie mais sans rassasiement. Y a-t-il donc pourtant des possibilités de satisfaction durable pour maintenir ainsi, d'une manière restrictive mais réelle, une vue positive sur la vie ?

*Un petit texte de transition: Qoh *6,10 – 7,6*

Reprenons la situation textuelle telle que le Disciple l'a conçue, comme nous l'avons reconstituée. Entre les trois démarches argumentatives du livret primitif (1,14 – 3,12) et la conclusion (8,9-15), il a inséré trois développements (4,7 – 6,9) dans lesquels il se montre véritable auteur sans se contraindre à respecter des formulations reçues de la tradition du maître. Nous avons vu que ces passages présentent clairement les particularités stylistiques de cet auteur comme ses idées fondamentales. Ils culminent dans cette affirmation: même l'existence d'un enfant qui meurt dès avant sa naissance ou immédiatement après, est à préférer à toute vie qui ne parvient pas au sentiment d'un rassasiement durable. Au-delà de ces réflexions pointe l'opinion que la vie ne vaut absolument pas la peine d'être vécue; le Disciple la considère comme fondamentalement marquée par la רָעָה («le mal»; 6,1).

Il ne me semble pas exclu que רָעָה ait été intentionnellement choisi par le Disciple pour corriger la compréhension de la «conclusion» de son maître qui s'était servi du terme opposé טוֹב («bon»/«bien»; 8,15). Il est vrai que Qohéleth le Sage l'avait utilisé en l'associant avec la négation אֵין (אֵין־טוֹב), mais en ajoutant un correctif introduit par כִּי אִם: «il n'y a rien de bon pour l'homme sous le soleil – rien d'autre que de manger, boire et se réjouir». Malgré toutes les restrictions apportées par le maître, le mot טוֹב est clairement présent dans sa «conclusion», y tenant une place importante. Ce terme introduit la description des aspects positifs que Qohéleth le Sage voit tout de même à l'existence humaine.

Une certaine tension apparaît ainsi entre le pessimisme *négatif* montré par le Disciple et la perspective malgré tout *positive* retenue par le Maître. Elle s'articule aussi au niveau du vocabulaire: l'un arrive à une conclusion dominée par le terme רָעָה, tandis que l'autre conserve le terme opposé טוֹב. Visiblement conscient de cette tension, le Disciple a jugé bon d'ajouter à son dernier paragraphe quelques lignes de transition avant de renouer avec le texte reçu de la tradition, la «conclusion» du Maître.

L'éventuel «surplus» (יֹתֵר) que l'on pouvait revendiquer pour la vie de l'homme (6,11b) sera la première question évoquée dans ce texte. מַה־יֹּתֵר reprend la formulation du v.8, mais ne se réfère plus uniquement à quelques exemples types comme dans cette référence; elle est maintenant posée à l'égard de l'existence humaine en général. לָאָדָם («pour l'homme») introduit ici une reprise à l'identique de la conclusion du Maître (8,15). Cette question de «l'homme» domine déjà le verset précédent (**v.10**) qu'il faut donc lire et interpréter dans cette optique. Cela n'est pas apparent aux premiers mots, qui

annoncent plutôt un propos sur des *choses* (מַה־שֶּׁהָיָה; «ce qui a été»), mais à la fin de la ligne, le terme אָדָם apparaît de manière explicite et accentuée (הוּא). Il n'est donc pas judicieux de comprendre l'expression מַה־שֶּׁהָיָה en son sens le plus large (comme il est attesté en 1,9: «ce qui a été, c'est ce qui sera»[1]); la tournure doit être lue dans son rapport à אָדָם: «ce qu'un homme a été»[2]. Ce rapport est aussi déterminé par les versets qui précèdent; rappelons que le terme הָאָדָם est déjà attesté au v.7. Dans ce contexte précis, c'est constamment la question de *l'homme* qui est posée.

Il faut aussi considérer la forme du parfait (שֶּׁהָיָה)[3]: le Disciple pense ici à une existence déjà passée, ainsi il reprend la situation de celui qui est «allé au lieu unique» (v.6). Ce sort vaut pour tout et chacun (הַכֹּל; v.6). On devrait donc comprendre l'ouverture du v.10 au sens suivant: «ce que quelqu'un (n'importe lequel !) a été [dans sa vie]...».

Après avoir ainsi rappelé la mort, le Disciple passe à l'essentiel de son énoncé. Il l'introduit par כְּבָר («déjà») qui signale d'emblée que le fait d'être arrivé au terme de la vie n'apporte rien de nouveau à ce qui a précédé[4]. Le שֵׁם («nom»), qui représente toute la personne et dont on souhaite qu'il lui survive, ne sera pas qualifié par «ce que quelqu'un a été [dans sa vie]», mais déjà il a été «proclamé» (נִקְרָא), déterminé; tout est dit sur la personne, même avant qu'elle puisse réaliser sa vie et l'achever. Le Disciple use d'un passif pour dire la détermination de l'être humain, il évite ainsi d'en indiquer l'auteur, mais il va de soi qu'il pense à Dieu qui décide. Pour l'auteur, celui-ci a pris les traits d'un *fatum* qui n'entretient pas un rapport personnel avec l'homme, mais reste dans l'anonymat du sort. Personne ne peut donner à sa vie un profil («nom») différent de celui qui est «déjà» (כְּבָר) décidé («proclamé») d'avance. Le Disciple veut affirmer ainsi l'impuissance totale de l'être humain qui n'apporte rien à ce qui lui est particulier, propre à lui et à lui seul, rien qui n'ait été déjà prédéterminé par l'Autre.

Il ajoute une deuxième affirmation, construite de manière parallèle, donc également au passif (nif'al): «il est [re]connu, il est constaté[5]» (נוֹדָע). Cette formule passive exprime la même idée d'une «pré-destination»; une expression analogue est attestée dans sa reprise en grec, Actes 15,18: γνωστὰ ἀπ' αἰῶνος. Pour tout et chacun il est arrêté d'avance אֲשֶׁר־הוּא אָדָם: «qu'il est

---

[1] Ainsi encore récemment FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Zeit und Zufall* (1993), p.214.

[2] Le pronom interrogatif מָה s'utilise tout à fait dans ce rapport à l'homme comme l'atteste, p.ex., le Ps 8 (v.5): מָה־אֱנוֹשׁ.

[3] FRANZ JOSEF BACKHAUS (*op. cit.*, p.215), par contre, la rend par un présent: «Das-was-ist».

[4] Cf. CARL SIEGFRIED, *Prediger und Hoheslied* (1898), p.56: «auf dem "zuvor" liegt der Nachdruck. Wie lange es her ist, bleibt gleichgültig»; ANTOON SCHOORS, *Preacher* (1992), pp.116-117.

[5] Cf. FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.307: «im Sinne von *constat*».

adam» – et rien que *adam* ! L'accentuation de cette réalité de l'être humain suppose le refus de toute prétention à davantage: l'homme (*adam*) est par opposition à tout ce qui est divin (*élohîm*). Il est lié à la terre (*adamah*), et son existence ne dépasse pas la dimension terrestre. Toutes ces connotations résonnent avec l'utilisation accentuée de ces termes; de manière implicite, le Disciple refuse ainsi tout concept qui postulerait quelque chose de «divin» et d'éternel dans l'existence humaine (cf. 3,20-21). L'homme n'est qu'un «terreux».

La suite du verset modifie la perspective: l'homme ne doit pas oser se révolter («entrer en procès»; דִּין) contre celui qui est «plus fort que lui». Il faut se soumettre à la volonté de Dieu et accepter ses décisions insondables. Dans ces formulations, on peut reconnaître la pensée du Théologien-Rédacteur. Dans l'ouverture de l'ajout interprétatif, on retrouve aussi sa formule לֹא־יוּכַל (cf. 1,8.15; 8,17). Je lui attribue aussi le v.11a qui est marqué par la même critique des «paroles nombreuses» qu'il exprime encore ailleurs dans ses commentaires (cf., p.ex., 5,2.6; 10,14).

Après ce qui précède, la question du «surplus» acquis (**v.11b**) suscite évidemment une réponse clairement négative. Car si, sa vie durant, l'homme ne peut réaliser que ce qui est déjà déterminé d'avance et si son existence est limitée par sa condition de «terreux», comment pourrait-il encore dégager un bénéfice (יֹתֵר) pour lui ? Quel serait le «profit» qu'il pourrait revendiquer pour lui-même (לָאָדָם) et qui dépasserait («en plus») ce qui lui était déjà fixé, ainsi que ce qui est donné par les limites de sa vie terrestre et temporelle ? La réponse sous-entendue est évidemment: «Aucun !».

Le terme-clé יֹתֵר («surplus/bénéfice») a répondu à la thématique que le Disciple a particulièrement développée dans ses trois suppléments. Mais ensuite, au **v.12**, il formule encore une fois une question («rhétorique») tout en remplaçant l'expression מַה־יֹּתֵר par מַה־טּוֹב: C'est donc maintenant le טוֹב («bon»/«bien») qui est en cause, préparant ainsi la transition à la conclusion du Maître qui contient ce terme. Dans le texte du Disciple, cette question מַה־טּוֹב se trouve intégrée dans une autre: «Qui peut savoir ce qui est bon pour l'homme ?». Nous avons déjà rencontré une formule semblable, מִי יוֹדֵעַ («qui sait... ?»), introduisant une interrogation, dans un autre texte de la même main (3,21)[1]. Ici encore, cette tournure amène une question rhétorique qui met en évidence la tendance du Disciple à refuser toute idée que l'on puisse se prononcer, avec quelque certitude, sur ce qui est טוֹב לָאָדָם («bon pour l'homme»). Dans ce refus, on voit poindre une certaine critique de la position du Maître qui a esquissé une image, annoncée aussi avec la formule [אֵין] טוֹב לָאָדָם (8,15), de ce qu'il considère, lui, comme positif. Le rapport entre les deux textes (6,12 et 8,15) me semble évident. La contestation de la position du Maître n'est pourtant ni massive, ni directe: la forme de la *question* («rhétorique»)

---

[1] Cf., ci-dessus, p.124 (avec la note 2).

évite de contredire expressément et sans détours l'expression du Maître. De plus, si on mettait l'accent sur le verbe ידע («qui *sait*...?»), on rejoindrait Qohéleth le Sage qui refuse aussi de revendiquer un «savoir» sur ces questions; rappelons que dans sa conclusion, il a consciemment remplacé ce verbe ידע, régulièrement attesté dans le troisième palier de ses démarches argumentatives, par le verbe שׁבח («faire l'éloge»). Il faut en retenir que le Disciple ne se lance pas *formellement* dans une contestation; mais le ton de son interprétation est très différent de l'atmosphère qui caractérise la rédaction de son maître, car il ajoute au terme חַיִּים («vie») le qualificatif הֶבֶל («vanité», «absurdité»): «les jours de sa vie de vanité». Pour lui, l'existence humaine ne peut être, par définition, que «fumée». Un deuxième élément va dans le même sens d'une compréhension totalement négative de la vie: «il les passe comme une ombre».

La plupart des manuscrits de la Septante ont probablement lu בְּצֵל (ἐν σκιᾷ) au lieu de כַּצֵּל. Cette leçon suppose un sens selon lequel la vie humaine se déroule dans une atmosphère «ténébreuse» marquée par des expériences sombres et funestes. Mais la leçon כַּצֵּל est plus radicale: ce n'est pas le monde en tant que lieu de la vie humaine qui est «ombreux», mais toute l'existence elle-même est «ombre».

Ce motif de «l'ombre» reprend חֹשֶׁךְ («ténèbres») qui, au v.4, a caractérisé la brève existence d'un enfant mort-né et ce qui couvre son nom. Traditionnellement, c'est l'existence des *morts* qui est vue sous forme d'«ombres»[1]; maintenant, au v.12, cette image est appliquée à toute la durée de la *vie* humaine (בַּחַיִּים). L'aspect provocateur de cette affirmation est incontestable: les vivants sont comparés aux morts; pour le Disciple, il n'y a pas de différence fondamentale entre les vivants et les morts.

Son regard sur la vie humaine est donc marqué par un pessimisme profond; il met en question toute possibilité de lui trouver encore des aspects positifs. S'il précise la compréhension de «la vie» (בַּחַיִּים) par le «nombre» (מִסְפַּר) des jours, il renvoie par là à son évocation des «jours» qui peuvent être très nombreux (רַב; v.3); mais il précise maintenant qu'ils sont toutefois «comptés» (ספר). Voici donc une première considération dont le terme de la «vie humaine» (בַּחַיִּים) offre l'occasion: c'est une existence terrestre dans une durée bien limitée.

Une seconde considération est abordée dans la suite du texte (**v.12b**). On pourrait, en effet, postuler que l'essentiel de ce qui est «bon pour l'homme» (טוֹב לָאָדָם), ne se décide pas durant sa vie, mais après sa mort. À l'époque du Disciple, la question d'une existence après la mort a indubitablement remué les esprits; on a cherché des réponses dans l'idée de l'immortalité de l'âme ou en développant celle d'une résurrection. Dans son texte de 3,21, il tenait à re-

---

[1] Cf., ci-dessus, p.258 (avec les notes 1-3).

jeter ces tentatives de définir la spécificité de la vie humaine par le recours à quelque chose en elle qui soit immortel. Ici, au v.12b, il exprime les mêmes hésitations concernant le «après» (אַחֲרָיו). Il ne se prononce pas sur la réalité de cet «après», mais il conteste toute prétention de vouloir *savoir* quelque chose à ce sujet. Une seconde fois, il recourt à la forme d'une question («qui indiquera à l'homme... ?»), mais à l'évidence, la réponse, quoique sous-entendue, sera négative: *personne* ne donnera des informations sur ce qui sera au-delà ! Ce manque de connaissances sûres exclut de recourir à cette dimension pour définir les valeurs de la vie («ce qui est bon pour l'homme»).

Quelle *réponse* le Disciple donnera-t-il, lui, à la question de ce qui est «bon» (טוֹב), s'il refuse de la chercher dans l'existence autant que dans un «après» ?

Dans la suite de son texte, en **7,1**, il reprend le mot-clé טוֹב et le place en tête de sa proposition: «Il est bon...». La formulation est d'une densité que l'on ne saurait dépasser; en hébreu, on ne lit que quatre mots: «Bon (טוֹב) [est] un nom/renom (שֵׁם), préférable à (מִן) une huile (שֶׁמֶן) bonne (טוֹב)». Ou, dans une traduction moins raboteuse: «Mieux vaut un [bon] renom que se parfumer somptueusement». Cette forme extrêmement lapidaire rappelle celle des proverbes[1], et les biblistes ont souvent supposé qu'il s'agit ici d'une citation directe[2]. La paronomase (*šēm – šèmèn*)[3] qui marque ce texte, constitue effectivement un indice qui soutiendrait cette supposition[4]. Du point de vue du contenu également, cette formulation s'inscrit dans un cadre tout à fait traditionnel, recommander la recherche d'une bonne renommée (un «nom»):

> Bonne renommée vaut mieux que grande richesse,
> faveur est meilleure qu'argent et or. (Prov 22,1 [TOB])
>
> Préoccupe-toi de ton nom car il te survivra
> plus que mille monceaux d'or.
> Une vie heureuse ne dure qu'un nombre limité de jours,
> mais la bonne renommée demeure à jamais. (Sir 41,12-13 [TOB])
>
> Le nom d'un vaillant se tient à ses hauts faits,
> sans qu'il s'efface jamais dans le pays.
>
> Son nom restera en mémorial sans disparaître,
> pour ce qu'il a accompli ici-bas.[5]

---

1 Pour la forme טוֹב מִן cf. l'étude de JOSEF WEHRLE, *Sprichwort und Weisheit. Studien zur Syntax und Semantik der* ṭōb...min-*Sprüche im Buch der Sprichwörter* (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, vol.38), St.Ottilien: EOS Verlag, 1993.

2 EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.364: «... peut être un proverbe populaire».

3 AUGUST KNOBEL (*Koheleth* [1836], p.235) la rend par «gut Gerücht» et «gute Gerüche».

4 La même combinaison de שֵׁם et שֶׁמֶן apparaît aussi dans le texte de Cant 1,3.

5 SIEGFRIED SCHOTT, «Zur Unvergänglichkeit des Namens», dans: *MDAI.K* 25 (1969), pp.131-135; JAN ASSMANN, «Vergeltung und Erinnerung», dans: *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens. Zu Ehren von Wolfhart Westendorf*, vol.2: Religion, Göttingen: F. Junge, 1984, p.690.

Il est impossible et sans grande importance de savoir si le Disciple a littéralement repris un proverbe traditionnel ou s'il a lui-même formulé son texte en usant de leur style. Ce qui compte est l'observation, une fois de plus, d'un langage «gnomique» (cf., p.ex., 6,9a.9b.10a) et l'utilisation qu'en fait le Disciple, rompant soudainement avec les attentes habituelles liées à des formulations de ce type. De même ici, on peut s'attendre à un brusque revirement. À une première lecture, l'énoncé semble, en effet, absolument positif, car il propose une certaine orientation pour la vie: «cherchez d'abord un bon renom !». On peut être surpris de trouver ici une consigne étonnamment *positive*.

L'explication de celle-ci doit être cherchée dans la fonction de ces lignes: préparer la transition à la conclusion du Maître. Lui, en invitant à «manger, boire et se réjouir», a défendu l'aspect vraiment festif de la vie[1]. Le Disciple utilise le terme de שֶׁמֶן טוֹב qui suscite des associations de fêtes. Le Ps 23 ne décrit pas autrement le banquet préparé par Dieu (v.5: «devant moi tu dresses une table; tu parfumes d'huile ma tête; tu fais déborder ma coupe»), et le Ps 133 laisse «descendre» l'huile qui parfume la tête jusque sur la barbe (v.2). L'adjectif טוֹב («bon») est particulièrement important dans ce contexte: pour la fête, on ne prend pas l'huile d'olivier normale (utilisée habituellement pour protéger la peau contre le soleil), mais on donne la préférence à un produit soigneusement raffiné voire enrichi d'arômes.

Le Disciple tient ainsi à éveiller chez son lecteur l'idée de réjouissances. En ce sens, il pourrait se prétendre un fidèle lecteur de son maître qui, lui aussi, avait parlé de la fête. Mais les différences se font tout de même remarquer. Il est vrai que le Disciple ne commet pas l'injure de contredire directement son maître; il ne juge pas que «manger, boire et se réjouir» ne soit pas טוֹב. Néanmoins, une certaine critique de l'éloge de la vie festive est manifeste; car selon lui, il existe quelque chose d'encore «mieux» (טוֹב מִן) que les «meilleurs» parfums: un «nom» ! En se référant à l'importance du nom/renom, sa critique se sert habilement de la tradition (cf. Prov 22,1), mais on peut douter qu'il ait associé à שֵׁם la même réalité que la pensée traditionnelle. Dans le contexte qui précède, il a utilisé ce mot à deux reprises (et ce sont les seules autres attestations de שֵׁם dans tout le livre de Qohéleth !): au v.4 en rapport avec l'enfant mort-né dont le «nom» sera aussitôt «couvert» dans les «ténèbres», et au v.10 pour affirmer la pré-destination liée au «nom». Qu'a-t-il pu encore associer de vraiment positif et appréciable à ce terme שֵׁם ?

Quoi qu'il en soit, la suite du texte (**v.1b**) n'accentue que l'aspect négatif: «le jour de la mort [meilleur] que le jour de la naissance». Habituellement, la

---

[1] Il ne suffit pas d'associer «manger et boire» au seul aspect du quotidien, la perspective *festive* est incontestable; pour cette compréhension cf., ci-dessus, p.72.

naissance est considérée comme un «événement heureux», et au moment du deuil, on n'utilisait jamais de l'huile parfumée, mais bien de la poussière ou de la cendre (És 58,5; Jér 6,26; Éz 27,30; Job 16,15). Dans sa déclaration sur ce qui est «bon», le Disciple renverse la compréhension habituelle des moments festifs de la vie et, de manière implicite, il propose une toute autre orientation[1] que celle qui s'exprimera dans la conclusion de son maître. Chez lui, la dimension de la mort devient plus importante que celle de la vie.

Une deuxième formulation en טוֹב... מִן (**v.2a**) confirme cette tendance et la renforce: «Mieux vaut aller à la maison de deuil que d'aller à la maison où l'on boit». Si le Disciple utilise ici un mot de la racine שׁתה («boire»), il s'inspire certainement de la conclusion du Maître (לִשְׁתּוֹת; 8,15). De nouveau, la fonction de transition et de préparation assignée à ces lignes (à partir de 6,10), devient évidente. Cependant, pour ne pas donner l'impression qu'il veut tout simplement contredire la conclusion de son maître, il ne se sert pas de la forme *verbale* attestée dans le texte de Qohéleth le Sage, mais d'une forme différente, *nominale* (מִשְׁתֶּה: «beuverie»). Il ne dit pas que le «boire» festif ne soit pas «bon», mais il proclame qu'autre chose est encore «meilleur»: la maison de deuil où l'on pratique l'abstinence et le jeûne.

Dans les vv.1 et 2a, le Disciple s'est borné à énoncer une opinion sans donner d'éléments explicatifs. Dans ses formulations affirmatives, il a pratiqué un renversement de ce que l'on dit habituellement, et ces propos inhabituels ou même insolites demandent vraiment un commentaire de sa part. Le terme בַּאֲשֶׁר («puisque»[2]) au début du **v.2b** annonce cet éclaircissement: «puisque c'est là (הוּא) la fin de tout homme». Le הוּא reprend des lignes précédentes la mention du «jour de la mort» et celle de la «maison de deuil», mais en fin de compte, il résume tout ce qui est en rapport avec la *mort*: elle est la «fin» (סוֹף), le point final à tout ce qui constitue l'homme. Ce terme de סוֹף exclut catégoriquement toute perspective qui voudrait aller au-delà.

Le Disciple propose donc d'envisager toute la vie humaine sous l'angle de sa «fin». Il le souligne dans une deuxième proposition: «et que le vivant [le] prenne à cœur!». Cette tournure composée du verbe נתן et du substantif לֵב, est également attestée dans la conclusion du Maître (8,9); on voit que le Disciple prend attentivement soin de l'introduire avec de nombreuses allusions préparatoires. Mais, à nouveau, il faut aussi observer la différence qui marque l'utilisation des termes chez lui par rapport à celle de son maître. La variation

---

[1] IZAK J.J. SPANGENBERG y reconnaît l'«ironic vision» de l'auteur: «Irony in the Book of Qohelet», dans: *JSOT* 72 (1996), pp.57-69 (surtout pp.64-66); et: «Jonah and Qohelet: Satire versus irony», dans: *OTEs* 9 (1996), pp.495-511 (surtout pp.501-503).

[2] ERNST JENNI, *Die hebräischen Präpositionen, Band 1: Die Präposition Beth*, Stuttgart/Berlin/Köln: W. Kohlhammer, 1992, p.357 [§551]): «kausal»; ANTON SCHOORS, *Preacher* (1992), p.144: «for, because».

semble d'abord minime, elle ne concerne que la préposition (אֶל[1] au lieu de אֶת); elle n'est pourtant pas à négliger: car ce n'est plus le «cœur» qui est orienté («donné») vers quelque chose, mais, à l'inverse, une question est soumise («donnée») à l'examen critique réalisé par le «cœur». La réflexion devient ainsi encore plus clairement l'instance première qui décide de ce qu'il faudrait retenir comme important pour la vie.

«Que l'homme réfléchisse à sa fin pendant qu'il est en vie !» *Memento mori !* Voici donc pourquoi une «maison de deuil» est préférable à une «maison de banquet»: la fête et les festivités pourraient, en effet, voiler l'urgence d'entendre la question de la mort. Pour le Disciple, la perspective de la mort (la «fin») doit l'emporter sur tout autre aspect de la vie.

Le renversement radical du regard sur la vie est extrêmement provocateur. Ce commentaire du Disciple, une fois intégré dans le texte du livret de Qohéleth et transmis par des générations comme partie intégrante de l'enseignement, ne pouvait plus être éliminé. Ne restait que la possibilité de l'interpréter et de l'encadrer pour adoucir sa pointe provocatrice. Le Théologien-Rédacteur entreprend cette démarche en se servant des proverbes qui attestent également un certain renversement entre ce qui est «bon» et ce qui est «mauvais» (v.3). Mais il abandonne ainsi le regard sur la vie humaine en tant que telle pour reprendre l'opposition traditionnelle entre le «sage» (חָכָם; vv.4 et 5) et l'«insensé» (כְּסִיל; vv.4, 5 et 6).

Au **v.6b**, la formule וְגַם־זֶה הָבֶל («cela aussi est vanité») porte clairement aussi les traits du langage du Disciple. Il l'a mise ici pour marquer la fin de son texte de transition avant de rendre la parole à Qohéleth le Sage et à son texte de conclusion.

Dans les versets qui s'enchaînent après cette formule de conclusion du v.6b, on ne peut plus déceler de formulations qu'il faudrait lui attribuer. Le v.7 parle encore une fois du «sage» en renouant ainsi avec le sujet des vv.4-6. Le v.8 reprend le thème de la «fin» (v.2); il se sert pourtant d'un autre terme (אַחֲרִית) et ne parle plus de *l'homme*, mais des *choses* (דָּבָר). Les vv.9-14 sont dominés par des formes verbales à la 2ᵉ personne, préférant ainsi un genre stylistique très largement attesté dans la sagesse traditionnelle et ses sentences proverbiales, et cependant inutilisé jusque là dans la tradition de Qohéleth. Le critère du contenu soutient également l'attribution de ces versets au Théologien-Rédacteur; les détails seront repris dans la partie consacrée à l'interprétation de son ouvrage.
Rappelons encore que le texte à partir de 7,15 représente la partie de conclusion formulée par le Théologien-Rédacteur[2] qu'il a placée *devant* celle du Maître. Si l'on fait abstraction de tous ces éléments supplémentaires rédigés par le Théologien-Rédacteur, on reconnaît clairement le rapport direct entre le petit texte de «transition» conçu par le Disciple (*6,10 – 7,6), d'une part, et la «conclusion» du Maître (à partir de 8,9), de l'autre.

Pour récapituler, voici le «texte de transition» rédigé par le Disciple, tel que je le reconstitue:

---

[1] Dans sa propre conclusion, en 9,1, le Disciple reprendra encore une fois la même forme avec אֶל; cf., ci-dessus, p.134.

[2] Cf., ci-dessus, pp.214sqq.

[6,10a] מַה־שֶּׁהָיָה כְּבָר נִקְרָא שְׁמוֹ וְנוֹדָע אֲשֶׁר־הוּא אָדָם
[6,11b] מַה־יֹּתֵר לָאָדָם
[6,12a] כִּי מִי־יוֹדֵעַ מַה־טּוֹב לָאָדָם בַּחַיִּים מִסְפַּר יְמֵי־חַיֵּי הֶבְלוֹ וְיַעֲשֵׂם כַּצֵּל
[6,12b] אֲשֶׁר מִי־יַגִּיד לָאָדָם מַה־יִּהְיֶה אַחֲרָיו תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ
[7,1a] טוֹב שֵׁם מִשֶּׁמֶן טוֹב
[7,1b] וְיוֹם הַמָּוֶת מִיּוֹם הִוָּלְדוֹ
[7,2a] טוֹב לָלֶכֶת אֶל־בֵּית־אֵבֶל מִלֶּכֶת אֶל־בֵּית מִשְׁתֶּה
[7,2b] בַּאֲשֶׁר הוּא סוֹף כָּל־הָאָדָם וְהַחַי יִתֵּן אֶל־לִבּוֹ
[7,6b] וְגַם־זֶה הָבֶל

[6,10a] Ce que quelqu'un a été [dans sa vie] – déjà, l'essentiel, son nom, avait été prononcé, et [déjà] il était défini comme un humain seulement, un «terreux».
[6,11b] Quel serait alors le profit acquis durant sa vie d'homme ?
[6,12a] En effet, qui peut savoir ce qui est bon pour l'humain durant sa vie? Les jours de sa vie, fumée, il les passe comme une ombre.
[6,12b] Oui, qui indiquera à l'homme ce qui sera après lui, sur la terre ?
[7,1a] Mieux vaut un renom que se parfumer somptueusement,
[7,1b] [meilleur] le jour de la mort que le jour de la naissance.
[7,2a] Mieux vaut aller à la maison de deuil que d'aller à la maison à boire,
[7,2b] puisque voilà la fin de tout homme,
qu'il le prenne à cœur, tant qu'il vit !
[7,6b] Cela aussi n'est que fumée.

Le Disciple s'est sensiblement éloigné de la pensée de son maître dans ses considérations sur la vie. Ces quelques lignes de transition ont pour fonction d'une part de ramener au texte primitif et à sa conclusion, d'autre part achever d'infléchir la compréhension que le lecteur en aura. Du point de vue stylistique, l'objectif est atteint avec l'utilisation appuyée des termes que le lecteur retrouvera peu après dans la conclusion de Qohéleth le Sage. Très habilement aussi, le Disciple évite d'apparaître en contradiction directe avec les formulations du maître. Il ne rejette pas explicitement la célébration festive de la vie prônée par Qohéleth le Sage – il postule seulement qu'autre chose est encore plus important: la réflexion sur la *fin* de la vie (7,2). Le Disciple n'est pas disposé à suspendre la réflexion critique au profit d'une réjouissance. Il appelle chacun à toujours tout considérer jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'à la mort, point de l'annihilation totale. Le fruit de cette démarche est un constat d'absurdité en général (הָבֶל), l'absurdité de la vie en particulier (חַיֵּי הֶבְלוֹ). Cette orientation de la pensée lui semble la seule adéquate (טוֹב) à la condition humaine de «terreux» (6,10) marquée avant tout, selon lui, par la limitation dans l'espace et dans le temps. La finalité (סוֹף) de l'homme, c'est la *mort*.

Le remaniement des trois développements

(le «Théologien-Rédacteur»): Qoh 4,7 – 7,14

En considérant la tendance générale de la pensée qui s'exprime dans les trois paragraphes supplémentaires du «Disciple», il n'est pas étonnant d'y retrouver aussi de nombreux signes d'un remaniement opéré par le «Théologien-Rédacteur» mû, lui, par l'idée d'adoucir certaines formulations trop provocatrices. Dans ce qui suit, nous analyserons ses interventions dans chacun des trois paragraphes.

Le paragraphe IV: Qoh 4,7 – 5,8

Dans la première partie de ce paragraphe, le Disciple avait esquissé le cas d'un homme totalement seul (4,8) qui ne peut donc espérer que toutes ses acquisitions et richesses passent un jour à un fils ou ami, et pourtant, il ne cesse de travailler (v.8): «Pas de fin à tout son travail». Le Théologien-Rédacteur, pour sa part, avait introduit ce thème du «travail» (עָמָל) déjà dans son commentaire de la troisième démarche argumentative (4,6)[1]. Il a créé par là une transition thématique avec la suite (4,7sqq.) tout en donnant ainsi d'avance son jugement sur cet homme qui ne cesse de travailler: c'est «poursuite du vent» (רְעוּת רוּחַ) d'avoir toujours «les deux mains pleines de travail» (v.6). Selon sa pensée, la vie de l'être humain devrait être ponctuée par l'alternance entre «croiser les bras» (v.5) et le «repos» (v.6), d'un côté, et «le travail» qui remplit les «deux mains» (v.6), de l'autre; son interprétation insiste sur l'importance des «temps» respectifs et sur leur observation[2].

Après avoir ainsi donné en préalable sa propre clé de lecture, le Théologien-Rédacteur peut reprendre la description du «cas» selon le libellé du Disciple (4,7-8). Ce texte aboutit à la formule de jugement intermédiaire («cela aussi est vanité», v.8bβ_1) à laquelle le Théologien-Rédacteur juxtapose

[1] Cf., ci-dessus, pp.209-210.
[2] Pour cette compréhension de son texte, cf., ci-dessus, p.212.

son commentaire en précisant qu'il considère cette forme de travail poursuivie par le riche seul et isolé, comme une «mauvaise occupation» (**v.8bβ$_2$**). Il reprend ainsi sa tournure עִנְיַן רָע qu'il a déjà utilisée en 1,13. Du point de vue stylistique encore on notera que l'accentuation de l'énoncé par הוּא («c'est précisément ce que...») rappelle la forme syntaxique de son commentaire de 1,13 ainsi que d'autres ajouts de sa plume. Ici, son interprétation modifie légèrement la compréhension: tandis que le Disciple (avec son terme הֶבֶל) a en vue *l'ensemble* de ce rapport «absurde» entre travail excessif et non-satisfaction fondamentale, lui, il vise l'aspect du *travail* (עִנְיַן) et ainsi la mauvaise orientation que *l'homme* donne à sa vie.

Poursuivant (**v.9**), le Théologien-Rédacteur dessine une situation *positive*, opposée à celle de l'homme totalement isolé décrit par le Disciple. Pour ce faire, il use de termes probablement repris d'une sentence proverbiale[1]: «Mieux vaut être à deux que tout seul». On peut comprendre cette formule comme l'éloge de la mise en commun en général et de l'amitié en particulier[2], mais, en reprenant dans la suite de son texte le thème du «travail» ainsi que le terme עָמָל, il précise[3] la compréhension qu'il souhaite donner, dans ce contexte précis, à la maxime proverbiale: «Il y a pour eux un bon salaire pour leur travail». Ainsi l'interprétation se déplace, légèrement mais tout de même sensiblement: l'accent n'est plus mis sur le *sentiment* du «non-rassasiement» (לֹא שֹׂבַע; v.8), mais sur le résultat *objectif* qui en tant que «salaire» récompensera certainement les efforts investis. Si *deux* hommes réunissent leurs forces, ils augmentent les chances de recevoir la «bonne (adéquate, juste) récompense» pour leur effort.

Le **v.10a** ne continue pas avec la thématique spécifique du «travail» (עָמָל; v.9b), mais revient à une situation plus générale qui semble renouer avec la sentence proverbiale du v.9a: «En effet, s'ils tombent[4], l'un relève l'autre». Il

---

[1] Cf., p.ex., GEORGE AARON BARTON, *Ecclesiastes* (1908), p.114 («Jewish and classic lore contain similar sentiments...»); ROBERT GORDIS, *Koheleth* (1951, [3]1968), p.242 («by citing a conventional proverb»).

[2] Cf., p.ex, FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.277 («Lob der Gemeinschaft»); CHRISTIAN KLEIN, *Kohelet* (1994), p.101 («Allgemeingültigkeit, um nicht zu sagen Banalität»).

[3] C'est ainsi que je comprends aussi la fonction du pronom אֲשֶׁר, à savoir comme annonçant une «application» concrète de la sentence proverbiale qui précède. Le v.9 n'a donc pas pour fonction d'exposer les *raisons* de souligner la justesse de la sentence (ce sera la tâche du v.10 introduit par כִּי !), ni celle de *limiter* sa validité (NORBERT LOHFINK, *Kohelet* [1980], p.38: «ausdrückliche Bedingung»; LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen* [1994], p.132 avec la note 19: «konditionales Verständnis»), mais de donner une «Näherbestimmung» (GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §155a), une définition plus concrète.

[4] De nombreux exégètes préfèrent remplacer le pluriel par le singulier; p.ex. EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.327: «si l'un 'tombe', [l'autre] relève son compagnon». Mais je ne vois aucune nécessité de ne pas respecter le texte massorétique qui

est, certes, vrai que le verbe נפל a d'abord une signification toute concrète (comme c'est aussi le cas pour le verbe «tomber» en français), mais il peut revêtir aussi un sens plus large et figuré («être en décadence», «échouer», etc.). La compréhension plus générale est à retenir surtout si le verbe est utilisé dans un contexte proverbial et s'il est accompagné de l'antonyme קום («se lever»). On trouve les deux verbes réunis, par exemple, en Prov 24,16, mais aussi chez le prophète Jérémie, en 8,4, qui fait état d'une expérience générale, pour ainsi dire «proverbiale». Le Théologien-Rédacteur s'est donc très probablement servi d'une telle sentence familière à ses auditeurs. Elle exprimait le constat que *deux* ensemble, s'entraidant, peuvent maîtriser une situation difficile ou malaisée dont un *seul* ne réussirait pas à sortir[1].

À ce deuxième élément de la sentence proverbiale, là encore, il ajoute son commentaire (**v.10b**) qui, après le regard sur les *deux*, favorisé par la tradition (v.10a), concentre à nouveau l'attention sur le אֶחָד qui est seul et isolé: «Malheur à celui (אִילוֹ[2]) qui est seul (הָאֶחָד)! S'il tombe, il n'a pas de second pour le relever». Cette interprétation suppose une situation légèrement différente (même s'il s'efforce d'utiliser le même couple des deux verbes opposés, נפל et קום): *un seul* «tombe» et *un seul* aurait besoin d'aide. Il s'agit ici d'un exemple typique de la façon dont le Théologien-Rédacteur se sert de la tradition proverbiale: il la cite d'abord, puis il la commente (et la modifie légèrement) pour qu'elle devienne directement applicable au «cas» en discussion.

Le **v.11a** débute avec גַּם («encore», «de même») qui annonce un deuxième exemple. Tout comme dans le premier (v.10a), la situation dont il veut parler, est introduite par אִם («si»). Le sujet de cette proposition subordonnée est de nouveau שְׁנַיִם («deux»), cette fois explicitement indiqué[3]: «si deux [personnes] sont couchées ensemble...». La suite du verset indique le but de ce partage: trouver une meilleure protection contre les nuits froides du Proche-Orient et un peu plus de chaleur (חַם), grâce notamment aux deux manteaux réunis. Le texte n'offre aucun indice qui fasse supposer une allusion à des relations homo- ou hétérosexuelles. Cet usage de réunir les manteaux pour en faire une

---

donne tout à fait un sens. Les massorètes ont mis un *zaqef qaton* sur le verbe (au pluriel) en le séparant ainsi clairement du mot suivant הָאֶחָד (au singulier) qui, par conséquent, ne devrait pas représenter le sujet de la phrase subordonnée comme le suppose EMMANUEL PODECHARD (et beaucoup d'autres exégètes !).

1 Cf. HANS WILHELM HERTZBERG, *Der Prediger* (1932), p.99 ([2]1963, p.115): «Zu denken ist etwa an einen Fall in eine Grube, aus der der einzelne sich nur mit Hilfe von anderen herausarbeiten kann».

2 Pour la discussion de cette forme unique cf. CHARLES F. WHITLEY, *Koheleth* (1979), pp.43s.

3 Cette observation peut confirmer l'interprétation que j'ai donnée du v.10a, qui suppose également «deux» (שְׁנַיִם) comme sujet de la phrase subordonnée (cf., ci-dessus, p.330 avec la note 4). Au v.10a, une mention *expresse* du sujet pouvait être considérée comme moins nécessaire, puisque, avec la citation de la sentence proverbiale, l'indication du thème et de ce terme précédaient immédiatement (v.9a).

double couverture était probablement très répandu parmi la population pauvre, et le fait même de sa reprise dans une sentence proverbiale, donc populaire, confirme l'hypothèse d'une pratique assez habituelle, non suspecte. Encore à l'époque du Nouveau Testament, on pouvait en parler sans être obligé de l'expliquer (cf. Luc 17,34). Le sens de ce deuxième exemple va dans la même direction que le premier: *deux*, en se mettant ensemble et en s'aidant mutuellement[1], obtiennent un résultat auquel un seul ne pouvait parvenir.

Cette recommandation de l'action «à deux» est bien évidente déjà dans la formulation du v.11a et son contexte «proverbial» (cf. v.9a !), elle ne demande, en principe, aucune suite pour être comprise. Pourtant, tout comme dans son premier exemple pris dans la même tradition, le Théologien-Rédacteur ajoute aussi, au **v.11b**, une remarque qui déplace le regard, sur les «deux» (שְׁנַיִם), vers la situation du «seul» (אֶחָד): «mais pour celui qui est seul – comment se réchauffera-t-il ?». La réponse négative est sous-entendue: il n'y arriverait pas !

Le **v.12a** illustre une troisième fois l'avantage de réunir les forces «à deux» plutôt que rester seul. Comme dans les deux exemples précédents, la description de la situation est introduite par אִם («si»), suivi d'une forme verbale qui, selon ses consonnes (יתקפו), peut être lue comme une 3[e] personne au pluriel se référant toujours à שְׁנַיִם («deux»): «s'ils [= שְׁנַיִם] sont attaqués...».

Les massorètes ont donné à ces consonnes יתקפו une vocalisation qui les lit comme une 3[e] personne au *singulier* avec un suffixe. Je suis pourtant d'avis que le parallélisme avec le v.11a demande d'abord un énoncé concernant les «deux», ceci surtout au niveau de la sentence proverbiale pour laquelle cet aspect est au centre. Je propose donc pour le libellé primitif du proverbe une forme passive (comme le fait, d'ailleurs, aussi la traduction grecque des Septante), un nif'al: יִתָּקְפוּ. La racine linguistique תקף (d'origine araméenne) définit une «puissance», plus précisément la «prise» de pouvoir et l'action de «s'emparer» (de quelque chose ou de quelqu'un)[2]. Le sens inchoatif (ou ingressif) du verbe («attaquer») est supposé par plusieurs exégètes, pour ne mentionner que Rashi et Ibn Ezra[3]. J'en arrive ainsi à la traduction susmentionnée: «s'ils [= שְׁנַיִם] sont attaqués...».

La structure syntaxique que je viens de reconstruire a cependant une conséquence, le mot הָאֶחָד est dès lors complètement isolé. Mais je pense que primitivement, il était précédé d'une forme verbale de la même racine תקף, également au passif (nif'al; יִתָּקֵף), cette fois au sens de la «mainmise» *réalisée*: «celui qui est seul (הָאֶחָד) sera [= peut être] maîtrisé/subjugué». Je propose donc pour la forme primitive du v.12aα le libellé

---

1 Sous cet angle encore, le deuxième exemple confirme donc l'interprétation que j'ai retenue pour le premier (v.10a): là, il ne s'agit pas du cas où un *seul* tombe et un autre (qui n'est pas tombé) le relève, mais de la situation dans laquelle *deux* sont tombés et se relèvent mutuellement en joignant leurs forces, même si celles-ci, après la «chute», étaient éventuellement assez réduites.

2 Cf. MAX WAGNER, *Aramaismen* (BZAW 96 [1966]), p.120 nos 329-331.

3 Cf. ROBERT GORDIS, *Koheleth* (1951, [3]1968), p.242. Pour Ibn Ezra cf. l'édition de son commentaire: MARIANO GÓMEZ ARANDA, *El comentario de Abraham Ibn Ezra* (1994), pp.39* et 67.

suivant: וְאִם־יִתְקְפוּ יִתָּקֵף הָאֶחָד. Pour expliquer la forme actuelle du texte, on peut penser à une omission du deuxième verbe par haplographie; il n'est pas exclu non plus qu'un scribe n'ait pas saisi la fonction du verbe au *pluriel* (qui est maintenant séparé de son sujet [= שְׁנַיִם; v.11a] par le commentaire du Théologien-Rédacteur [v.11b]) et l'ait consciemment modifié en une forme au *singulier*[1].

L'agression peut réussir, si elle s'en prend à une personne isolée: «celui qui est seul (הָאֶחָד) est facilement maîtrisé (יִתָּקֵף)». Mais le texte continue avec l'évocation de la résistance qui l'emporte: «[mais] à *deux* ils pourront tenir tête à l'agresseur/l'agression»[2].

Les trois exemples provenant de la tradition proverbiale (v.10a, v.11a, et v.12a), ont pour fonction de recommander une situation «à deux»; ils conduisent de «un» à «deux»: «un» est bon, «deux» est «meilleur» (cf. v.9a). Le troisième (v.12a) reprend aussi expressément et littéralement les deux termes (הָאֶחָד et הַשְּׁנַיִם) utilisés en premier dans l'introduction v.9a, mais il les donne dans l'ordre «un» – «deux». De là, on peut harmonieusement passer au **v.12b** qui conclut avec une mention de «trois»: «Et un fil triple n'est pas vite rompu». La transition de deux à trois (donc 2 + 1) rappelle les proverbes numériques (Prov 6,16-19: 6 et 7; Prov 30,15-31: 3 et 4); cette forme stylistique a pour fonction de conduire l'auditeur ou le lecteur à ce qui est considéré comme le *summum* (cf. aussi Amos 1,3.6.13; 2,1.6).

Le v.12b représente sans doute une sentence populaire appartenant probablement au patrimoine de la tradition sapientiale internationale[3], puisqu'on a découvert des formulations comparables déjà dans des textes sumériens et akkadiens[4]. À première vue, on peut s'étonner du fait qu'avec l'exemple du «fil» (חוּט), on passe des personnes à une image prise dans un autre domaine, mais il est probable que le sens figuré était tellement dominant que le lecteur ne réalisait guère ce changement; déjà dans les textes sumériens et akkadiens, un proverbe l'utilise pour illustrer la force acquise par deux amis qui tiennent ensemble[5].

---

1 La compréhension de cette forme יִתְקְפוֹ est largement discutée par EMMANUEL PODECHARD (*L'Ecclésiaste* [1912], pp.328-330) qui pèse toutes les propositions faites par la recherche, avec leurs «inconvénients» et leur «sens satisfaisant».

2 Le texte hébreu ne lit qu'un suffixe (נֶגְדּוֹ) et ne donne donc aucune précision sur l'agresseur ou l'agression. Cet aspect est toutefois sans importance; tout est concentré sur la comparaison entre הָאֶחָד et הַשְּׁנַיִם. L'idée d'une résistance à une agression est bien exprimée par la tournure עמד נֶגֶד (cf., p.ex., Jos 5,13).

3 DIETHELM MICHEL, *Qohelet* (Erträge der Forschung, vol.258), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988, p.57: «in der internationalen Spruchüberlieferung tradiert».

4 De manière très nuancée, les rapports entre les textes sont discutés par CHRISTOPH UEHLINGER, «Qohelet im Horizont...» (1997), pp.180-183.

5 Il n'est pas non plus exclu que, dans ce contexte, ce proverbe se soit recommandé aussi pour des raisons linguistiques: le verbe נתק (v.12b), par assonance, rappelle le verbe תקף (v.12a). S'ajoute encore (si ma reconstruction du v.12a s'avère juste; cf., ci-dessus) que les deux se présentent sous la forme d'un nif'al.

Pour résumer la tendance qui s'exprime dans ces vv.9-12 insérés par le Théologien-Rédacteur, on peut retenir ceci. 1) Son but est de commenter le «cas» de la solitude décrit dans les vv.7-8: selon lui, l'absurdité (הֶבֶל) n'est pas due, d'abord, au sentiment fatidique de «non-rassasiement» dans tout le travail, mais à la faute du riche qui reste seul au lieu de chercher le soutien physique et moral d'une amitié («à deux»). 2) Pour ce faire, il se sert de sentences proverbiales connues qu'il a choisies en fonction des mots-clé אֶחָד et שֵׁנִי trouvés au v.8. 3) Le recours à une tradition proverbiale n'est pas surprenant dans une littérature sapientiale; mais contrairement à ce que l'on peut observer pour Qohéleth le Sage et le Disciple, on note que le Théologien-Rédacteur reprend de telles sentences non pas dans un esprit critique, moins encore provocateur: elles lui servent d'autorité incontestée pour corriger le «cas» (vv.7-8). 4) Sa seule liberté à l'égard de cette autorité consiste à ajouter parfois des commentaires aux adages traditionnels afin qu'ils deviennent directement applicables. 5) Au début (au v.9b), il se donne encore la peine de relier, par l'emploi du terme עָמָל («travail»), son matériel sapiential au «cas» qu'il souhaite interpréter; mais à la fin (au v.12b), il cite tout simplement un proverbe sans plus. On constatera pourtant qu'avec la finale en «3», son insertion a trouvé un bon achèvement dans le style des sentences numériques.

Après ce long commentaire du premier «cas», le Théologien-Rédacteur laisse le lecteur passer à l'exposé du second, celui de l'opposition entre le roi âgé mais insensé, et l'enfant pauvre mais sage (v.13) qui, sortant de la prison, accède directement à la royauté (v.14a). Le **v.14b** interrompt le développement de la description, car il joint une deuxième proposition explicative en כִּי («car») à celle qui la précède (v.14a). L'impression que nous sommes là en présence d'un ajout rédactionnel, est encore renforcée par le terme גַּם («encore», «aussi») qui annonce une explication supplémentaire. Dans ce v.14b, je reconnais donc un commentaire de cette main. La traduction des termes qu'il a utilisés, ne pose guère de problèmes (litt.: «dans sa royauté – il est né – un pauvre»), mais le sens qu'il a voulu donner à l'ensemble de cette phrase, est très discuté parmi les exégètes. Ils s'interrogent, par exemple, sur l'interprétation du suffixe dans מַלְכוּתוֹ: faut-il penser à la royauté du vieux roi (v.13) ou à celle du jeune homme devenu roi (v.14a) ? Et encore sur la mention de celui qui «est né – un pauvre» (v.14b), s'agit-il éventuellement d'une *troisième* personne, successeur du «jeune homme» ?[1]

Du point de vue du contenu, le v.14b n'ajoute pas vraiment du nouveau à la description. Il est donc assez improbable que cette proposition veuille introduire une *troisième* personne qui porterait la même marque de pauvreté. Il s'agit plutôt d'un commentaire qui souhaite préciser la compréhension de la

---

[1] Cf. FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Denn Zeit und Zufall trifft sie alle* (1993), p.168.

deuxième, du jeune homme pauvre devenu roi. Pour comprendre l'intention de ce commentaire interprétatif, il faut tenir compte des nuances qui le distinguent du texte interprété. 1) La différence est d'abord d'ordre terminologique: מִסְכֵּן (v.13) est repris par le mot רָשׁ. Dans les deux cas, il s'agit du phénomène de la «pauvreté», et il n'est pas facile de saisir les nuances liées à chacun de ces deux termes. La traduction des Septante et celle de Jérôme, en effet, rendent les *deux* mots hébreux par le même terme en grec (πένης) ou en latin (*pauper*). La substitution de מִסְכֵּן par רָשׁ est probablement due au fait que selon la compréhension du Théologien-Rédacteur, מִסְכֵּן provoquait trop fortement des connotations «morales»[1] (qui, d'ailleurs, sont devenues prépondérantes avec la reprise de cette racine linguistique dans les langues européennes[2]). Dans son interprétation, il préfère le mot רָשׁ, la désignation la plus neutre d'un pauvre[3]. 2) Le commentaire fait débuter la description du jeune homme à sa naissance même (נוֹלַד), tandis que l'exposé selon le texte initial ne commence qu'au moment de son ascension à la royauté («sorti de prison»; v.14a). On peut considérer cette interprétation comme une simple explicitation de ce qui, éventuellement, était déjà supposé par le texte quand il a utilisé le terme יֶלֶד (appartenant à la même racine ילד); mais cet accent accusé sur la «naissance pauvre» élimine toute tentation de donner trop de poids à la mention de la «prison» et de reconnaître, par conséquent, dans le jeune homme un malfaiteur. Ici encore, le Théologien-Rédacteur préfère une description neutre repoussant toute connotation «morale». 3) Le terme מַלְכוּתוֹ doit également être lu comme comportant une nuance interprétative, supplémentaire. S'il se référait à la royauté du vieux roi, il n'apporterait aucun aspect nouveau, car il est déjà sous-entendu que le «jeune homme» était né durant le règne du «vieux roi». Cependant, si on lit מַלְכוּת en rapport avec le «jeune homme», le v.14b, en lui-même, souligne un contraste très fort entre le fait d'une «pauvre naissance» et la «royauté». La préposition ב précédant מַלְכוּתוֹ n'a donc pas une fonction temporelle («au moment de son règne»), mais désigne un état («dans le fait de régner»)[4]. Alors מַלְכוּתוֹ est à lire en parallèle avec l'énoncé «né pauvre» auquel il s'oppose au niveau du contenu. Une construction comparable avec la même position de בְּמַלְכוּת (+ suffixe) en début de phrase est

---

1 Cf. MAX WAGNER, *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen* (1966), p.80 (no 178): «moral. minderwertig».

2 En français «mesquin», en italien «meschino», en portugais «mesquinho».

3 Cf. ARNULF KUSCHKE, «Arm und reich im Alten Testament mit besonderer Berücksichtigung der nachexilischen Zeit», dans: *ZAW* 57 (1939), p.45: «im ausschließlich sozialökonomischen Sinn. Es schließt jede ins Geistige oder Seelische übertragene Bedeutung aus».

4 ERNST JENNI, *Präposition Beth* (1992), p.356: §53: «Existenz-Satz»; §531: «adversativ ("trotz")». Il faut pourtant souligner que JENNI lui-même ne regroupe pas le בְּמַלְכוּתוֹ du v.14b dans ce paragraphe sur l'«existence», mais parmi le ב des «Geschichtliche Zeitbestimmungen» (p.302, §336).

attestée en Néh 9,35. Dans les deux cas, la traduction doit rendre compte de cette opposition voulue («malgré», «en dépit de», etc.), renforcée encore par le גַּם qui l'introduit[1]: «vraiment (כִּי), bien que destiné à une existence de roi (גַּם בְּמַלְכוּתוֹ), il était né dans une famille pauvre (נוֹלַד רָשׁ)».

Ayant repéré les nuances apportées par cette relecture, je peux reprendre la question de son intention. Ses modifications interprétatives s'expliquent probablement par le fait que l'auteur pense à une figure royale précise et, par conséquent, veut améliorer la cohérence du texte avec l'application concrète qu'il souhaite lui donner. Interrogeant la tradition à partir de cette opposition entre le «vieux (זָקֵן) roi» et le «jeune homme», on est conduit à Saül et David. Chez Saül on peut, en effet, reconnaître un comportement «insensé» (כְּסִיל); les traditions bibliques l'expliquent par un «mauvais esprit» (רוּחַ רָעָה; 1Sam 16,14.16.23, etc.) qui s'était emparé de lui, tandis que la description de David, «intelligent dans sa parole» (נְבוֹן דָּבָר; 1Sam 16,18), rappelle le jeune homme «sage» (חָכָם) de Qoh 4,13 (du «Disciple»). L'indice le plus décisif d'une lecture «davidique» proposée par le Théologien-Rédacteur, qui reprend cette tradition, me semble donné par le terme רָשׁ («pauvre») qu'il a introduit dans le texte, car c'est précisément le mot avec lequel David décrit, en toute modestie, sa provenance (1Sam 18,23); nulle part ailleurs ce terme ne reviendra au sujet d'un autre roi d'Israël.

Cette hypothèse précise d'une lecture «historisante» n'est pas nouvelle en tant que telle[2]. Rappelons cependant la nuance qui distingue l'interprétation que je présente des autres propositions déjà attestées dans la littérature exégétique: cette lecture «davidique» ne concerne que les perspectives du Théologien-Rédacteur, tandis que le texte de base (du «Disciple») était essentiellement conçu comme un exemple «fictif» présentant, de manière «typologique», un cas extrême[3]. C'est donc le Théologien-Rédacteur qui, le premier, introduit une lecture «historisante», comme c'était lui aussi qui, au début du livre, avait inséré la «fiction royale» (2,4sqq.) avec ses motifs narratifs qui permettaient des allusions au règne de Salomon[4]. Il s'agit là d'un autre aspect de la tendance à concrétiser et préciser la compréhension du texte, une intention qui caractérise assez souvent ses interventions interprétatives.

---

1 Parmi les exégètes, la tendance est très forte à lier cette particule גַּם à כִּי pour reconnaître dans la combinaison כִּי גַּם une conjonction équivalant à גַּם כִּי (donc en ordre inverse des deux éléments). Cette compréhension est loin d'être confirmée par les autres attestations de גַּם dans le livre de Qohéleth. Il me semble plus probable que גַּם a pour fonction d'accentuer le *mot* suivant (בְּמַלְכוּתוֹ) au lieu d'introduire (ensemble avec כִּי) la *proposition* entière.

2 Pour la discussion dans l'exégèse plus ancienne cf. AUGUST KNOBEL, *Koheleth* (1836), pp.197-198; la plus récente attestation de cette interprétation se trouve chez LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen gründet das Glück* (1994), pp.134-135.

3 Cf., ci-dessus, p.287 (avec la note 4) et p.288 (avec les notes 4 et 5).

4 Cf., ci-dessus, pp.176sqq.

Un phénomène comparable me semble se manifester au **v.15** dont la teneur finale («J'ai vu tous les vivants qui marchent sous le soleil être du côté du jeune homme, du second, celui qui surgit à sa place») pose un problème en raison du terme הַשֵּׁנִי («le deuxième»): jusqu'ici, le texte n'a, en effet, parlé que d'un seul jeune, «l'enfant pauvre mais sage» dont il est question depuis le v.13. D'où mon hypothèse que הַשֵּׁנִי est un ajout du Théologien-Rédacteur qui a ainsi introduit un «deuxième enfant»[1], donc une *troisième* personne. Il se pourrait effectivement qu'il ait compris l'introduction רָאִיתִי («j'ai vu») du v.15 comme annonçant un autre «cas» différent de celui des vv.13-14, ce qui l'a amené à présenter aussi une personne différente des deux déjà mentionnées. L'identité de ce «deuxième enfant» est précisée par la proposition relative (v.15bβ): «qui se tient à sa place», c'est-à-dire «qui monta sur le trône à la place du roi précédent»[2].

S'il souhaite identifier le jeune roi des vv.13-14 avec David, il est alors logique que le «deuxième enfant» (v.15) doive représenter Salomon[3]. Il a pu lire, en effet, le texte reçu en ce sens; car si le **v.16** parle de «tout le peuple» (כָּל־הָעָם; v.16aα) à la suite de ce roi, il peut facilement être appliqué à Salomon dont la tradition biblique dit que «tout le peuple» (כָּל־הָעָם; 1Rois 1,39.40; cf. 2Chr 1,2-3) l'accompagnait au moment de son intronisation. Pour accentuer le soutien total des masses, le Théologien-Rédacteur insère la répétition de לְכֹל (v.16aα) qui, d'ailleurs, rappelle la triple attestation du même terme dans le texte chroniste sur l'intronisation de Salomon (2Chr 1,2). Ce sont pourtant surtout les deux phases distinctes, celle d'un accueil enthousiaste du nouveau roi et celle d'un mécontentement ultérieur, qui caractérisent la tradition biblique sur Salomon (cf. 1Rois 11,14-40). Le Théologien-Rédacteur renforce cette distinction, déjà exprimée dans le texte transmis (d'abord un parfait [v.16aα] suivi d'un imparfait [v.16aβ]), en la marquant plus clairement: il introduit la deuxième phase par גַּם (v.16aβ) qui, dans un pareil contexte d'antithèse, porte un sens adversatif («pourtant», «tout de même»[4]), et donne au verbe יִשְׂמְחוּ un sujet grammatical plus explicite, les הָאַחֲרוֹנִים («ceux qui viennent après»).

Pour le Théologien-Rédacteur, tout est soumis à l'instabilité du «temps»; cela nous rappelle qu'il insiste aussi ailleurs dans ses commentaires sur l'importance des «moments» respectifs et sur leur observation. Cette instabilité du «temps» vaut aussi pour sa lecture «historisante» du règne du Salomon: la

---

1 Du point de vue grammatical, aucune autre compréhension ne peut être défendue avec des raisons convaincantes; cf., ci-dessus, p.289 avec la note 6.

2 Pour cette traduction cf., ci-dessus, p.289.

3 Cf. LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen* (1994), p.135.

4 KÖHLER-BAUMGARTNER, *HALAT*, vol.I (1967), p.188 («advers. doch»); cf. aussi CARL SIEGFRIED, *Prediger und Hoheslied* (1898), pp.16 et 48.

joie qui s'exprime dans une acclamation initiale, peut se dissoudre et se transformer même en son contraire (לֹא יִשְׂמְחוּ־בוֹ). Sous cet angle de la précarité temporelle, il interprète aussi la formule de conclusion bipartite (v.16b) qu'il a lue dans le texte reçu: la perte d'une adhésion d'abord générale et enthousiaste peut bien illustrer le caractère éphémère («fumée et poursuite[1] du vent») qu'elle évoque.

Avec cette conclusion bipartite (v.16b), le paragraphe IV, selon le concept stylistique du Disciple, avait trouvé son point final. Au **v.17** commence un passage qui a toujours laissé les exégètes profondément perplexes: «les vv. IV,17-V,6 n'ont aucun point d'attache dans ce qui les précède ou dans ce qui les suit, et on ne saurait dire pourquoi ils sont à cette place»[2]. En effet, ils se caractérisent par une forme stylistique jamais utilisée auparavant dans le livre: ils s'adressent directement au lecteur (interpellé à la 2e personne au singulier), et le tout premier mot, un impératif, marque immédiatement le nouveau ton qui va les régir. Le contenu de ces versets présente aussi un caractère singulier, car il est plutôt rare que des textes sapientiaux abordent des questions en rapport avec la pratique cultuelle, et on attend encore moins cette thématique dans un livre comme celui de Qohéleth.

Je suis pourtant d'avis que mon hypothèse d'un travail interprétatif réalisé par un Théologien-Rédacteur, permet d'envisager quelques raisons qui motivent l'insertion de ce passage à cet endroit précis. Nous avons vu que les éléments ajoutés par cette interprétation, font penser à une lecture «historisante» qui insère au paragraphe IV une allusion au règne de Salomon[3]. Pour la tradition biblique, Salomon n'est pourtant pas seulement le type d'un roi richissime et sage, correspondant donc parfaitement au thème dominant de ce passage, mais son nom est aussi inséparablement lié au Temple de Jérusalem. Si on lit 4,13-16 dans une telle perspective «salomonienne», la suite avec la mention de la «maison de Dieu» perd beaucoup du caractère surprenant régulièrement noté par les exégètes.

---

[1] Il est probable que le Théologien-Rédacteur a remplacé רְעוּת par רַעְיוֹן pour accentuer l'aspect du «désir» en rapport avec les richesses (v.8) et le pouvoir (vv.15-16); cf., ci-dessus, p.290 note 2.

[2] EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.164 (p.334: «il est impossible de lui trouver un rapport quelconque avec l'ensemble du livre»). On pourrait maintenant présenter un grand nombre de citations tirées de la littérature exégétique qui, toutes, vont dans le même sens. Je me borne à mentionner encore ici un seul auteur récent, FRANZ JOSEF BACKHAUS, qui a particulièrement travaillé sur les questions de la composition du livre, mais qui ne peut constater lui aussi que la position curieusement «isolée» de ces versets: «Die jetzige Stellung der kompositorischen Einheit Qoh.4,17-5,6 läßt sich weder aus der voraufgehenden noch aus der nachfolgenden Textabfolge erklären [...]. Insofern erhält Qoh.4,17-5,6 eine eigenartig isolierte Stellung» (*Zeit und Zufall* [1993], p.212 note 124).

[3] Cf., ci-dessus, pp.336-337. Cf. HUBERT TITA, «Ist die thematische Einheit Koh 4,17 – 5,6 eine Anspielung auf die Salomoerzählung?», dans: *Biblische Notizen* 84 (1996), pp.87-102.

Le morceau garde toutefois son caractère d'adjonction secondaire. Il n'est pas intégré harmonieusement dans le contexte, mais placé *après* la formule de conclusion. Suite à celle-ci, les versets présentent une réflexion nouvelle et différente qui veut offrir une perspective positive, passer de la négativité et de l'absurdité à des conseils constructifs. Il n'est probablement pas accidentel que le Théologien-Rédacteur développe des recommandations justement dans le domaine religieux, tout comme il est certainement symptomatique que l'ensemble de ce petit texte s'achève avec l'impératif «crains Dieu!» (5,6b). Il tient beaucoup à évoquer, dans ce contexte, le thème du Temple (salomonien), mais nous verrons qu'il n'en parle tout de même pas à la manière des prêtres et des cercles sacerdotaux. Il puise dans une tradition clairement sapientiale. L'étude de ce passage montrera que ce n'est pas lui qui a conçu le texte; celui-ci doit constituer un petit recueil, plus ancien, de maximes dont il s'est servi pour renforcer les accents positifs dans sa relecture (comme, par exemple, les sentences proverbiales dans les vv.10a, 11a, 12a, et 12b).

Le Théologien-Rédacteur a donc repris un bref texte de la tradition sapientiale tout en le commentant çà et là pour que celui-ci corresponde mieux à l'orientation qu'il souhaitait donner au livre de Qohéleth. Dans ce qui suit, nous essayerons de séparer les éléments interprétatifs du matériau traditionnel plus ancien[1].

L'ouverture à la 2[e] personne du singulier, totalement inhabituelle dans le livre de Qohéleth, est un indice assez clair que nous sommes en présence d'un élément textuel repris de la tradition; il s'agit là du «tu» typique de l'exhortation sapientiale[2]. Une reprise est absolument évidente dans la première partie du verset 3 qui correspond pratiquement à Dtn 23,22a:

Dtn 23,22a:	לֹא תְאַחֵר לְשַׁלְּמוֹ	כִּי־תִדֹּר נֶדֶר ליהוה אֱלֹהֶיךָ
Qoh 5,3a:	אַל־תְּאַחֵר לְשַׁלְּמוֹ	כַּאֲשֶׁר תִּדֹּר נֶדֶר לֵאלֹהִים

Cette quasi-similitude des deux textes a évidemment toujours été remarquée, certains exégètes parlent même d'une «citation»[3]: «Le conseil donné est conforme au précepte du Deut. XXIII, 22-24, dont le v.22 *a* est reproduit presque littéralement dans 3 *a*»[4]. On ne peut, certes, pas exclure définitivement la possibilité d'une dépendance *littéraire* du livre de Qohéleth à l'égard du Deu-

---

1 J'ai développé une première forme des considérations suivantes dans un article publié en allemand: «Querdenken mit und über Qohelet», dans: *ThZ* 53 (1997), pp.83-96.

2 Cf., p.ex., NORBERT LOHFINK, *Kohelet* (1980), p.39: «das bisher noch nicht aufgetretene „Du" der weisheitlichen Mahnrede».

3 Cf., p.ex., récemment encore FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Zeit und Zufall* (1993), p.181 («Zitat aus Dtn.23,22a» [d'autres références dans sa note 50]); FRANÇOISE VINEL, «Le livre de l'Ecclésiaste» (1995), p.34 («une véritable citation du verset du Deutéronome»); JEAN-JACQUES LAVOIE, «Qo 4,17-5,6», dans: *SR* 26/2 (1997), p.162 («il cite Dt 23,22»).

4 EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.338.

téronome, mais il me semble judicieux de parler plus prudemment de «matériau *traditionnel*», ce qui n'implique pas une forme *écrite*. Il peut s'être agi, en effet, d'une maxime *orale* à laquelle Qohéleth et le Deutéronome renvoient indépendamment l'un de l'autre.

Pour les autres parties de 4,17 – 5,6, je suppose également une telle reprise de matériau traditionnel même si nous ne nous trouvons pas dans l'heureuse situation de pouvoir à nouveau faire référence à un autre texte biblique qui y corresponde dans les grandes lignes. J'identifie trois reprises de ce type:

4,17:	«Surveille tes pas quand tu vas à la maison de Dieu (אֱלֹהִים) !»
5,1:	«Que ta bouche ne se hâte pas de proférer une parole devant Dieu (אֱלֹהִים) !»
5,3:	«Si tu fais un vœu à Dieu (אֱלֹהִים), ne tarde pas à l'accomplir !»

Je pars de la thèse que nous avons ici affaire à un matériau traditionnel en trois phrases, qui concernent *trois* domaines différents[1]:

1. Le sanctuaire
2. La prière
3. Les vœux

On peut encore constater que le mot אֱלֹהִים («divinité/Dieu») revient dans chacune des trois phrases. C'est un élément important qui lie le tout en une triade globale: il en va du thème de la rencontre avec le sacré, il en va de la question de la pratique de la religion et de la piété:

1. La piété cultuelle
2. La piété dans la prière
3. La piété dans les vœux

Ces trois expressions de la piété font partie du fond commun de presque toutes les religions; il n'y a ici absolument aucune spécificité israélite (ou yahviste) à déceler. De telles règles peuvent avoir été transmises dans tout le Proche-Orient ancien.

Pourtant, le Théologien-Rédacteur n'a pas retravaillé ces trois phrases à partir de la forme qu'elles pouvaient présenter primitivement dans la piété populaire, mais il les a déjà trouvées élargies et commentées par une pensée spécifiquement sapientiale. En suivant maintenant l'ordre des versets, nous décrirons les nuances de ces étapes successives.

---

[1] Il y a des exégètes qui au lieu de trois, partent de la thèse de quatre ou cinq unités thématiques dans ce paragraphe (cf., p.ex., WALTHER ZIMMERLI, *Prediger* [1962], pp.186-190: Qoh 4,17; 5,1-2; 5,3-4; 5,5-6; ROGER NORMAN WHYBRAY, *Ecclesiastes* [1989], p.92; JEAN-JACQUES LAVOIE, *op. cit.* [ci-dessus, p.339 note 3], pp.153-167 [cinq thèmes]; THOMAS HIEKE, «Wie hast du's mit der Religion?» [1998], pp.325sqq.: «vier thematische Einheiten»); à l'extrême opposé d'autres affirment qu'il ne s'agit ici que d'un *seul* domaine, à savoir celui des vœux, et que le verset 4,17 est à prendre purement et simplement comme une introduction générale (cf., p.ex., MICHAEL V. FOX, *Qohelet* [1989], pp.209sqq.). L'on peut pourtant observer parmi les commentaires une certaine tendance majoritaire à ne pas mélanger les deux domaines «prière» et «vœux».

La première exhortation (**4,17**) a pour thème la venue au sanctuaire (הֵלֵךְ אֶל־בֵּית הָאֱלֹהִים), qui évidemment se fait à pied (רַגְל[1]). Mais ce serait une erreur de rester à un niveau de compréhension de רֶגֶל aussi terre-à-terre que celui supposé par la traduction de Diethelm Michel: «Prends garde que ton pied ne chancelle»[2], comme s'il s'agissait de ne pas trébucher ou choir sur le chemin du sanctuaire. Ce qui est visé est bien plutôt la maîtrise de *tout* son comportement au moment de s'approcher du domaine sacré; les pieds sont ici *pars pro toto*: «Retire tes sandales de tes pieds, car le lieu où tu te tiens est une terre sainte» (Ex 3,5; Jos 5,15). Penser que la rencontre avec le sacré peut être redoutablement néfaste, si l'on ne se comporte pas avec une extrême prudence, appartient au fond commun religieux archaïque[3]. Le sacré demande le plus grand respect dans l'espace (בַּאֲשֶׁר[4]) et dans le temps (כַּאֲשֶׁר[5]); à quelque moment que l'on aille au temple, il faudrait être plutôt retenu qu'excessif[6]. La piété populaire partout et dans tous les temps s'est toujours opposée à «courir trop souvent à l'église». Pourtant, la visée de ce précepte reçu n'est pas la critique du culte; le texte hébreu ne présente pas la préposition מִן («garde-toi de.../ évite ceci ou cela... !»). Ce conseil préconise bien plutôt une orientation *positive* à l'égard de la pratique cultuelle: il faut prendre des précautions (שׁמר) quand on veut s'approcher du domaine sacré !

Le Théologien-Rédacteur ne cite pas cette maxime comme se suffisant à elle-même, mais il l'a déjà trouvée accompagnée d'un commentaire (v.17aβ) qui s'avérera originaire d'un milieu sapiential; on pourrait le rendre dans les termes suivants: «S'approcher (וְקָרוֹב) de la divinité avec l'intention d'écouter (לִשְׁמֹעַ) est meilleur que de grosses dépenses pour tout un cérémonial autour

---

1 Le texte consonnantique (avec yod) fait penser à une forme au pluriel («tes pieds»), tandis que la vocalisation ainsi que le qeré proposent une lecture au singulier, supposée d'ailleurs aussi par la Septante, la Vulgate et la Peshitto. Cette forme au singulier est encore soutenue par des textes comme Prov 1,15 et 4,27, tandis que celle au pluriel pourrait être influencée par la formule d'Ex 3,5 (pourtant, là aussi, quelques manuscrits hébreux préfèrent la forme au singulier). La décision pour l'une ou l'autre forme n'aura probablement aucune conséquence pour la compréhension du contenu de ce verset.

2 *Qohelet* (1988), p.141; *Untersuchungen* (1989), p.254: «Bewahre deinen Fuß (vor dem Straucheln)».

3 Cf. Prov 25,17: «Mets rarement (יקר hif.) les pieds chez ton prochain; sinon il sera lassé (שׂבע) de toi au point de te haïr». Combien plus cette règle de respect vaudrait-elle pour les visites chez *Dieu* ! Cf. surtout aussi Gen 28,17; Ex 19,12-13; Nb 17,13.

4 Cf. la leçon indiquée par l'apparat critique de la BHS. Pour cette fonction de la préposition ב cf. ERNST JENNI, *Die hebräischen Präpositionen Band 1: Die Präposition Beth* (1992), p.358: «inhaltliche Einschränkung auf einen Handlungsbereich durch einen אֲשֶׁר-Satz mit עשׂה/הלך/יצא».

5 «Iteratives 'jedesmal wenn'»: ERNST JENNI, *Die hebräischen Präpositionen Band 2: Die Präposition Kaph* (1994), p.144 (et p.147).

6 ROBERT GORDIS, *Koheleth* (1951, [3]1968), p..247: «Do not run [...] over-frequently to the Temple».

des sacrifices (נָתַן זֶבַח)». Du point de vue stylistique, ce commentaire est bien lié au conseil de piété populaire par une conjonction (וְ), mais tout lecteur aura immédiatement saisi le passage de la tradition à son interprétation; car la suite du texte ne reprend plus l'impératif (v.17aα), mais elle s'ouvre avec la forme d'un infinitif absolu qui assume ici la fonction du sujet grammatical[1]: «Le "s'approcher" pour écouter...». Le commentaire constate ainsi simplement: «l'écoute est meilleure[2] que...». Cette formulation équivaut à une proposition à l'indicatif, mais il est évident que même une telle sentence, sous l'apparence d'une simple constatation ou d'une description à l'indicatif, tient à *engager* les auditeurs: d'une manière *implicite*, cet indicatif doit être entendu comme un appel de sagesse: «Approche-toi pour écouter !».

Habituellement, l'écoute n'était pas l'activité première dans le domaine d'un sanctuaire, ni celle qui le distinguait le plus d'autres lieux. Traditionnellement, une «maison de Dieu» était l'endroit privilégié (voire exclusif) pour offrir des sacrifices à la divinité. Cependant, c'est justement cette activité sacrificielle (נָתַן זֶבַח) qui se trouve maintenant dévalorisée au profit de l'écoute. Ce que nous rencontrons ici est donc une critique à l'égard du culte selon sa conception traditionnelle. Ainsi, la conjonction וְ entre la sentence populaire (v.17aα) et le commentaire sapiential (v.17aβ) constitue l'indication d'une opposition («mais») plutôt que d'un énoncé parallèle («et»): «Mais moi je vous dis...»[3].

Le culte sacrificiel est donc mis en question. Sa mention est ici accompagnée du mot הַכְּסִילִים, «les insensés», terme particulièrement enraciné dans le langage sapiential[4]. Mais il faudra encore une recherche plus détaillée pour mesurer le degré de cette mise en cause par des milieux sapientiaux. Nombreuses sont, en effet, les tentatives des exégètes pour adoucir l'attitude qui se manifeste dans ce passage. Ferdinand Hitzig, par exemple, a émis l'idée que ce verset ne refuse pas le culte sacrificiel en tant que tel, mais seulement le mauvais usage qui s'en était introduit, surtout en rapport avec les banquets donnés à leur occasion («Opferschmaus»)[5]. D'autres, par contre, n'y voient aucune critique des rites, mais seulement des «insensés» qui présentent des

---

[1] Cf. GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §113b; ANTON SCHOORS, *Preacher* (1992), p.179: «... the fonction of the subject in a nominal clause».

[2] Le terme טוֹב n'est pas indispensable; la structure syntaxique avec מִן exprime déjà l'idée d'une comparaison; cf. GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §133e. Cf. aussi Qoh 9,16-18 où l'on en trouve, parmi des formulations en מִן ... טוֹב, aussi une avec מִן *sans* טוֹב (v.17).

[3] Cf. les antithèses dans l'évangile de Matthieu, Mt 5,21.27.31.33.38.43.

[4] Cf., p.ex., pour le seul ch.4 les vv.5 et 13.

[5] *Der Prediger Salomo's* (1847), p.158. Cf. aussi FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.285: «daß hier bes. an die mit dieser Art von Opfern verbundene und leicht zur weltlichen Lustbarkeit (...) entartende Gasterei (...) gedacht ist»; NORBERT LOHFINK, *Kohelet* (1980, ^{3}1986), p.39: «die in Festgelage ausartenden Opferfeiern».

sacrifices sans se conformer vraiment aux exigences du lieu saint[1]. De telles interprétations me semblent, pourtant, peu convaincantes, car la formulation ne montre pas une opposition entre un comportement correct et l'attitude des «insensés», mais tient surtout dans la juxtaposition des deux infinitifs «écouter» et «donner un sacrifice». Il faut aussi rappeler qu'une certaine distance critique par rapport au culte sacrificiel est tout à fait familière dans la tradition sapientiale[2].

L'évaluation du *degré* de la critique dépend aussi de la compréhension du dernier élément du v.17 qui, selon ce type d'argumentation, ajoute une explication introduite par כִּי («car»). Mais l'orientation de celle-ci est vivement discutée parmi les exégètes, certains d'eux proposent même une correction du texte en y ajoutant un élément (כִּי אִם[3] ou מִן[4]) qui change le sens de la phrase purement et simplement en son contraire. Une traduction mot à mot de ce v.17b pourrait donner ceci: «car ils ne savent pas faire le mal». Cette compréhension, cependant, apporterait une affirmation bien étonnante sur les כְּסִילִים («insensés»): eux qui figurent habituellement comme anti-types dans les sentences sapientiales, ne sauraient pas «faire le mal». Les exégètes qui tiennent à garder cette lecture du texte, se trouvent confrontés au problème de justifier un tel propos finalement positif sur les «insensés»: «They are good – because they lack the brains to do evil !», écrit Robert Gordis[5], tandis que Norbert Lohfink qualifie cette formulation inhabituelle de «jeu ironique»[6].

Si l'on prend l'expression «faire le mal» au sens général et large, le v.17b s'éloigne sensiblement de la question spécifique abordée au v.17a; le כִּי («car») perd alors beaucoup de sa fonction, introduire une proposition qui argumente et explique. Il est plus probable que la tournure «faire le mal» doit commenter le même acte qui se trouve déjà dévalorisé au v.17aβ; elle ne vise alors rien d'autre que le culte sacrificiel: «ils ne savent pas qu'ils font le mal»[7]. Jérôme a déjà compris le texte en ce sens en choisissant la traduction suivante: «quia nesciunt quod faciunt malum»[8]. Il est vrai que dans l'hébreu

---

1 Cf. HANS WILHELM HERTZBERG, *Der Prediger* (1932), p.104 ([2]1963, p.121): «Allerdings hat Qoh gewiß nicht gegen das Opfer an sich polemisieren wollen...». Cette compréhension rappelle l'orientation retenue dans le texte du Targoum: «Ne sois pas comme les sots qui offrent un sacrifice pour leurs péchés et ne se repentent pas des actes mauvais attachés à leurs mains» (CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste et son double araméen* [1990], p.55).

2 Cf. Prov 21,3, aussi Ps 40,7-8 (v.7: אזנים – זבח); 50,7sqq.; 1Sam 15,22 (שמע בקול יהוה – זבחים).

3 Cf., p.ex., WILHELM NOWACK, *Prediger Salomo's* (1883), p.242: כי אם לעשות.

4 Cf., p.ex., CARL SIEGFRIED, *Prediger und Hoheslied* (1898), p.49; EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), pp.335 et 337; cf. l'apparat critique de la BHS: «l frt מִלַּעֲשׂוֹת».

5 *Koheleth* (1951, [3]1968), p.248.

6 «Warum ist der Tor unfähig, böse zu handeln? (Koh 4,17)», in: *ZDMG.S* 5 (1983), p.120 [= *Studien* (1998), p.93]: «ironisches Spiel»; «der Satz war ironisch gewesen».

7 Ainsi la *TOB*; la *Bible en français courant*: «qui ne comprennent pas qu'ils agissent mal».

8 *Commentarius in Ecclesiasten* (CChr.SL 72, 1959), pp.290-291. Sans autre commentaire,

classique, une telle proposition n'est pas attestée sous cette forme syntaxique précise (ידע + ל + inf. constr.), mais, du point de vue grammatical, cet emploi ne peut pas non plus être rejeté comme catégoriquement impossible pour un énoncé de ce type[1]. Notons encore que Roger Norman Whybray y reconnaît une forme linguistique qui a des parallèles dans l'hébreu mishnaïque[2].

On en vient à lire ainsi un propos qui, avec la notion indubitablement négative רַע, exprimerait un refus total du culte sacrificiel. Cette pensée est, certes, extraordinairement provocatrice, mais elle n'est pas complètement sans analogues. Des signes avant-coureurs ne s'en manifestent pas seulement dans la littérature sapientiale, mais aussi chez certains prophètes de l'ancien Israël[3]. On mentionnera surtout le texte d'Ésaïe 66,3 qui s'exprime avec une dureté identique:

> Celui qui immole le bœuf, abat un homme,
> celui qui sacrifie l'agneau, brise la nuque d'un chien,
> fait monter une oblation de sang de porc,
> fait un mémorial d'encens
> et bénit la malfaisance.
> Eux, ils ont même mis leur prédilection dans leurs voies
> et leurs âmes se sont complues dans leurs horreurs. [Pléiade]

Signalons que ce passage prophétique atteste, au verset suivant (v.4), la même tournure עשׂה + רע («faire le mal») qui apparaît dans notre verset du livre de Qohéleth. Nous retenons donc l'interprétation qui lit ce texte sapiential au sens d'un refus catégorique du culte sacrificiel, mais il faudra encore voir si une semblable attitude critique se manifeste aussi ailleurs dans l'ensemble 4,17 – 5,6.

Le deuxième conseil de piété populaire se trouve en **5,1** (litt.): «Ne te hâte pas de faire sortir sur tes lèvres [עַל־פִּיךָ][4] une parole devant Dieu !». Cette formulation reproduit le processus de la «naissance» d'une parole: elle naît dans la pensée de l'homme, à son intérieur, et de là, il la laisse prendre son chemin vers l'extérieur («faire sortir»); le moment crucial est celui de la «sortie», celui de l'énonciation, car la parole acquiert alors une «existence» autonome qui ne peut plus être annulée. De là cette recommandation, de faire preuve de pru-

---

NORBERT LOHFINK considère cette traduction comme simplement fantaisiste: «Hieronymus hat freie Fantasie walten lassen» (*ZDMG.S* 5 [1983], p.115 [= *Studien*, p.86]).

1 Même NORBERT LOHFINK qui rejette cette compréhension, doit concéder qu'une telle interprétation de la structure syntaxique n'est pas à exclure d'emblée (*ZDMG.S* 5 [1983], p.113 [= *Studien*, p.84] note 5); pour un cas analogue cf. Qoh 10,15, ci-dessous, pp.438-439.

2 *Ecclesiastes* (1989), p.93 (il se réfère à la grammaire de MOSES H. SEGAL, *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, Oxford: Clarendon, 1927, réimpr. 1958, p.166 §347: «with regard to»).

3 Déjà en 1836, AUGUST KNOBEL a rappelé certains textes prophétiques marqués par une critique du culte: És 1,11-17; Jér 7,21-23; 6,20; 14,12; Os 6,6; 8,313; Am 5,21-24; Mi 6,6-8 (*Koheleth*, p.203).

4 Cf. Job 8,10 («du fond de leur cœur ils feront sortir [יצא hif.] des paroles»); עַל־פִּיךָ: Ex 23,13; Ps 50,16; «sur la langue»: Ps 15,3; «sur les lèvres»: Prov 16,10; etc.

dence avant de parler – prudence d'autant plus importante quand on profère une parole en présence de Dieu, «devant sa face» (לִפְנֵי הָאֱלֹהִים). Il serait complètement déplacé de voir dans cette formulation une critique de la piété qui s'exprime par des prières. Cette pratique n'est aucunement contestée, le seul aspect rappelé est celui de la prudence et de la mesure à garder. L'intention est donc tout à fait comparable à celle de la première exhortation dans son expression traditionnelle (4,17aα), et la structure syntaxique souligne également cette seule visée, car tout l'accent de cette phrase, et l'unique, se trouve de nouveau dans son début: אַל־תְּבַהֵל ![1]. On pourrait rendre l'idée fondamentale en ces termes: «Évidemment que tu dois exprimer tes prières devant Dieu dans le sanctuaire, *mais* – אַל־תְּבַהֵל !». Le verbe בהל contient quelque chose comme «être hors de souffle», un empressement, une hâte précipitée; en arabe, cette même racine désigne la stupidité, «être hors de son bon sens»[2].

Si l'on transcrivait le texte sous forme *positive* à la façon du premier conseil (4,17), on obtiendrait ceci: «Prends garde à ta bouche ! Prends garde de ne pas parler pour ne rien dire, légèrement, étourdiment, stupidement devant Dieu dans le sanctuaire !», Il est évident que nous retrouvons ici une maxime de la piété populaire[3]: des paroles inadéquates en présence du Dieu saint, ne restent pas sans effet, mais peuvent occasionner de grands dommages. Le matériau de nos contes et légendes connaît, lui aussi, de nombreux exemples où des mots prononcés à la légère ont entraîné des conséquences néfastes.

La tradition sapientiale a repris, de la piété populaire, cette maxime pour la commenter dans sa propre orientation. Tout comme pour la première (4,17a), un deuxième élément est ajouté qui radicalise le conseil de prudence: il ne suffit pas d'être très mesuré dans ses paroles («extérieures»), mais il faut encore appliquer la même retenue à la pensée («intérieure»), créatrice de toute parole. Le commentaire sapiential opère en mettant le «cœur» (לֵב) en parallèle avec la «bouche»[4]; mais du point de vue stylistique, le parallélisme est aussi peu conséquent ici que celui du v.17: tandis que la phrase commence avec une forme verbale à la 2e personne («ne te hâte pas... !»), la suite utilise un verbe à la 3e personne («que ton cœur ne se précipite pas... !»). On pourrait parler d'une «intériorisation» de la pratique religieuse: tout comme l'écoute

---

1 Sous une forme identique, la tournure se trouve aussi en 7,9; cf. aussi Esth 2,9; 2Chr 35,21.

2 Cf. BENEDIKT OTZEN, art. בהל, dans: *ThWAT* I (1973), col.521; KÖHLER-BAUMGARTNER, *HALAT*, vol.I (1967), p.107.

3 Cf., p.ex., la «Sagesse d'Anii» IV,1 (XI): «Ne crie pas dans le temple du dieu: il a horreur des cris. Quand tu as prié avec un cœur aimant, même si tes paroles demeurent cachées, il pourvoit à tes besoins, parce qu'il entend ce que tu dis et agrée ton offrande»: JEAN LÉVÊQUE, *Sagesses de l'Egypte Ancienne* (Suppl. aux Cahiers Evangile, 46), Paris: Cerf, 1983, p.44; HELLMUT BRUNNER, *Altägyptische Weisheit*, Zürich/München: Artemis, 1988, p.201.

4 Pour le rapport entre «cœur» et «bouche» comparez, p.ex., le passage de la «Sagesse d'Anii» (cf., ci-dessus, note 3); cf. aussi ci-dessus, p.344 avec la note 4.

(שמע; 4,17) est préférée à tout acte sacrificiel (extérieur), la vraie piété de la prière ne se manifeste pas dans la parole (extérieure), mais dans la réflexion (לֵב) profondément respectueuse et disciplinée.

Nous avons pu observer que dans la première norme (4,17), la tradition sapientiale n'a pas seulement ajouté un deuxième élément plus radical, mais encore une proposition explicative introduite par כִּי («car»). Maintenant, pour la deuxième, nous sommes en présence de *deux* propositions en כִּי: v.1b (כִּי ... הָאֱלֹהִים בַּשָּׁמַיִם) et v.2 (כִּי בָּא הַחֲלוֹם ...). Il est peu probable que les deux soient originelles, elles représentent plutôt deux niveaux différents de la croissance littéraire du texte. Au **v.2**, nous retrouvons la notion כְּסִיל («insensé») qui a déjà marqué le commentaire précédent; nous proposons donc de considérer ce v.2 comme l'élément correspondant. La première proposition en כִּי (v.1b), par contre, constitue une explication supplémentaire et ultérieure ajoutée par le Théologien-Rédacteur. Nous y reviendrons plus tard pour mieux comprendre sa façon d'interpréter la tradition; nous discuterons d'abord le texte le plus ancien, le commentaire sapiential (v.2).

L'interprétation qu'il propose déplace l'accent de l'énoncé: la pointe n'est plus dirigée contre des prières *précipitées* comme l'exprimait le verbe בהל dans la maxime de la piété populaire, mais dès lors contre des paroles pléthoriques, une démesure *quantitative*. L'«insensé» (כְּסִיל) profère «beaucoup de verbiage» (בְּרֹב דְּבָרִים; v.2b). Une construction analogue avec בְּרֹב est également attestée dans la première moitié du verset (בְּרֹב עִנְיָן) dans laquelle pourtant l'apparition soudaine et sans motif apparent de «rêves» a suscité des soupçons quant à l'authenticité de cet élément textuel et généré une quantité de propositions de critique textuelle ou littéraire.

Une solution fondée sur la *critique textuelle* fut proposée par Paul Joüon qui remplace הַחֲלוֹם par le mot הֹלֵלוֹת («déraison») qui, en effet, est attesté à plusieurs reprises dans le livre de Qohéleth et répond mieux à כְּסִיל[1]. Cependant, ce terme הֹלֵלוֹת constituerait nettement une *lectio facilior* et le supposé *lapsus calami* ultérieur (הַחֲלוֹם) reste pratiquement sans explication convaincante. Karl Budde change הַחֲלוֹם en הַחֹלֶה («Denn der Kranke kommt daher mit vieler Plage/ Und des Toren Stimme mit vielen Worten»)[2]; cette proposition, pourtant, ne résout pas le problème du texte, mais opère seulement un déplacement, car l'apparition d'un «malade» (הַחֹלֶה) dans ce contexte serait aussi surprenante que celle du «rêve» (הַחֲלוֹם).

En travaillant selon la méthode de la *critique littéraire*, Carl Siegfried a proposé de considérer tout le v.2 comme une «glose» et de l'éliminer, par conséquent, du texte original[3]. D'autres exégètes ont adhéré à cette proposition[4]. Celle-ci, pourtant, ne con-

---

1 «Notes philologiques», dans: *Biblica* 11 (1930), p.421. Cette proposition est reprise par KURT GALLING, *Prediger* (1940), p.66; cf. aussi l'apparat critique de la BHS (2ª).

2 *Die Prediger* [HSAT II], Tübingen: J.C.B. Mohr, ³1910, p.393.

3 *Prediger und Hoheslied* (1898), p.50: «störender Einschub».

4 GEORGE AARON BARTON, *Ecclesiastes* (1908), p.123 («gloss»); EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.338 («insertion postérieure»).

vainc pas non plus, car, avec son parallélisme, le verset est plutôt poétique («forme métrique»[1]), ce qui, en règle générale, n'est pas le cas pour des gloses. L'exégèse récente rejette assez unanimement de telles mesures de critique littéraire[2], mais elle ne peut pas ignorer le fait dérangeant de l'apparition soudaine du thème des «rêves»; elle qualifie alors le v.2 de «parenthèse»[3] ou de «citation»[4]. C'est une dénomination différente de celle de l'ancienne critique littéraire («glose»), mais la difficulté de l'intégration problématique du v.2 dans son contexte persiste.

Le v.2 présente, en effet, encore d'autres problèmes que celui des «rêves». Je suis d'avis que dans sa forme actuelle, il comprend des éléments qui manifestent des interventions interprétatives de la part du Théologien-Rédacteur qui, à l'aide de minimes modifications dans l'écriture, voulait donner au sens une orientation différente. Dans ce qui suit, je me propose de détecter ces altérations et de restituer le texte primitif. Je vais procéder en commençant par les critères évidents pour me risquer ensuite dans le domaine des hypothèses.

1) Du point de vue formel, la construction parallèle de בְּרֹב עִנְיָן et בְּרֹב דְּבָרִים est manifeste et fait attendre une structure en parallélisme pour les deux parties du v.2. La conjonction וְ («et») introduisant le v.2b, va dans le même sens.

2) Le libellé du texte massorétique, pourtant, déçoit ces attentes, d'abord au niveau stylistique et syntaxique, car une proposition avec une forme verbale (v.2a: בָּא) est suivie d'une proposition nominale (v.2b)[5]; ensuite aussi du point de vue du contenu des deux éléments du v.2 qui se réfèrent à deux domaines de vie différents[6]. Il faudra voir s'il n'est pas possible de reconstituer pour les premiers membres des deux parties (בָּא הַחֲלוֹם et קוֹל כְּסִיל) une structure de parallélisme plus convaincante.

3) La plus grande difficulté du verset est la mention du «rêve». Toute solution que l'on propose pour l'interprétation, dépendra de la compréhension du terme en cause. Il est tout à fait justifié de mettre en question le sens de «rêve» et de le soupçonner comme secondaire, car, ailleurs aussi, dans les textes bibliques, le phonème חל (ḥ-l) a causé des difficultés aux copistes, aux traducteurs et aux interprètes[7]. Dans le présent contexte, qui traite de la pra-

---

1 EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.338 (avec litt.).

2 Cf., ci-dessus, p.31 (avec la note 3).

3 Cf., p.ex., MICHAEL V. FOX, *Qohelet* (1989), p.211: «A parenthical remark».

4 Cf., p.ex., DIETHELM MICHEL, *Qohelet* (1988), p.142 («ein verfremdetes Zitat»); CHRISTIAN KLEIN, *Kohelet* (1994), p.70 («...daß Kohelet hier zitiert», «zitiert diesen Spruch»); TREMPER LONGMAN, *Ecclesiastes* (1998), p.152 («Qohelet here quotes a proverb»).

5 CHRISTIAN KLEIN (*op.cit.*, p.70) suppose *deux* propositions verbales, mais dans la seconde, la forme verbale בָּא n'était pas répétée («ἀπο-κοινοῦ-Konstruktion»). Il faudrait encore examiner si le verbe בוא a vraiment sa place dans des tournures de ce type ou s'il s'agit là d'une leçon secondaire à peine convenable.

6 Cf. CHRISTIAN KLEIN (*ibid.*, p.70): «zwei Situationen aus unterschiedlichen Lebensbereichen» dont la mise en parallèle, pourtant, est ici «wie ein Fremdkörper».

7 KLAUS SEYBOLD (art. חָלָה, dans: *ThWAT* II [1977], col.961) évoque ce problème et énumère les racines linguistiques suivantes: ḥjl/ḥwl I, II; ḥll I, II, III; ḥlj I, II, III. «Die etymologi-

tique cultuelle de la prière, il faut surtout rappeler la tournure חלה פָּנִים (ḥ-l-h pānîm) qui, désignant primitivement le rituel («décorer la face [divine]» ?) accompagnant les prières de supplication, est devenue une expression plus générale pour la venue au temple et la pratique cultuelle au sens large[1]. Des moments liturgiques sont certainement évoqués aussi dans l'expression שָׁרִים כְּחֹלְלִים de Ps 87,7 où le phonème חל (ḥ-l) est souvent compris comme une forme écourtée de חול (pilel), «danser»: «ils chantent comme les danseurs». Il n'est pas sans autre évident de parler de danseurs dans le contexte des chants; par contre, un verbe avec le sens «réciter des prières liturgiques, des litanies» conviendrait mieux au verbe שׁיר du v.7 ainsi qu'à la situation cultuelle supposée par l'ensemble du psaume. Au sujet du phonème חל (ḥ-l) il faut aussi mentionner le titre énigmatique עַל־מַחֲלַת des Ps 53 et 88 ainsi que les בְּנֵי מָחוֹל de 1Rois 5,11 dans lesquels William Foxwell Albright reconnaît des «members of the orchestral guild»[2]. D'autres textes bibliques avec le phonème חל (ḥ-l) seraient également à revoir dans cette perspective[3]. C'est dans un tel contexte liturgique qu'il faut situer aussi le v.2a de notre texte de Qoh 5: pour reconstituer le texte primitif, je propose de remplacer חלום («rêve») par חלים (vocalisé: חֹלִים) ou חֹלְלִים (éventuellement encore par מָחוֹל ou מְחֹלִים). Ces formes participiales désigneraient celui (ou ceux) qui étai(en)t particulièrement apte(s) ou formé(s) pour réciter des prières liturgiques[4].

4) Plusieurs des textes bibliques mentionnés dans le paragraphe précédent (3.), sont très intéressants sous un autre angle encore: tout comme notre v.2, ils n'attestent pas seulement le phonème חל (ḥ-l), donc la racine חלה ou חול, mais aussi le phonème «ʿ-n» (ענן/ענה). On peut alors douter que עִנְיָן demande ici à être dérivé de la racine ענה III («occupation», «affairement»), l'horizon de pratique cultuelle et liturgique qui caractérise notre texte, fait préférer la racine ענה IV («chanter», «entonner»). Dans les documents d'Ougarit, un verbe *ʿnn* est attesté auquel on attribue la signification «réciter sur la musique»[5] ou «réciter des formules magiques»[6]. Il semble qu'en hébreu, ce verbe ענה IV soit assez tôt tombé en désuétude, au Ps 87,7, par exemple, il ne

schen Verhältnisse sind undurchsichtig. Das Homonymieproblem belastet alle Abgrenzungsversuche» (coll.961-962).

1 KLAUS SEYBOLD, «Reverenz und Gebet. Erwägungen zu der Wendung *ḥillā panîm*», dans: *ZAW* 88 (1976), p.15: «allgemeine Formel für Tempelbesuch und Kultverrichtung». Cf. la traduction par λιτανεύειν dans Ps 45 [44],13 (2Macc 14,15).

2 *Archaeology and the Religion of Israel* (1942), 2e éd., Baltimore: Hopkins, 1946, p.127.

3 Cf., p.ex., Ps 149,3 et 150,4.

4 Cf. KLAUS SEYBOLD, *ZAW* 88 (1976), p.15 (sous d).

5 WILLIAM FOXWELL ALBRIGHT, *Yahweh and the Gods of Canaan.* (1968), réimpr. Winona Lake, Ind.: Eisenbaruns, 1994, p.122 note 30: «reciting to music».

6 *Ibd.*: «Heb. *ʿônēn* 'to recite charms'». Pour une discussion détaillée cf. PETER J. VAN ZIJL, *Baal* (AOAT 10), Kevelaer: Butzon & Bercker; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1972, pp.102-104; van Zijl soutient cette compréhension magique (pp.103-104; cf. p.22).

fut plus correctement reconnu par les scribes, mais remplacé par un autre mot plus usuel formé des mêmes consonnes: «Toutes mes *sources* (עיני) sont en toi». Notons aussi qu'au Ps 88, le titre עַל־מָחֲלַת (cf. ci-dessus sous 3 !) est immédiatement suivi d'un mot qui dérive du verbe ענה IV. Mentionnons encore l'expression קוֹל [עַנּוֹת] עֲנוֹת trois fois répétée en Ex 32,18. Si l'on suppose cette racine ענה IV également dans notre v.2, on obtient un parallélisme impeccable: «multitude de récitations liturgiques / chants liturgiques» (v.2a) et «multitude de paroles / mots» (v.2b).

5) Enfin, même la forme verbale בָּא (bā') qui, assez isolée dans le contexte, suscite quelques soupçons quant à son authenticité, peut être remplacée facilement par un nom (bat) qui entre parfaitement dans la structure d'un parallélisme. Le modèle à suivre se trouve même dans le livre de Qohéleth, en 12,4, où le terme בַּת (bat) est utilisé à côté de קוֹל (qôl), les deux substantifs désignant ici la «voix (humaine)».

6) En *résumant* mes considérations sur le v.2, je formule pour sa version originale le sens suivant: «Car [seule] la voix d'un liturge (d'un récitant de prières, d'un professionnel de la prière) [est / se répand] dans beaucoup de récitations, et seul le babil d'un imbécile (d'un insensé) [est / se répand] dans beaucoup de paroles». Placer ainsi la liturgie et le bavardage au même niveau est un dur jugement à l'égard de l'activité du personnel cultuel et des liturges récitant les prières. La radicalité de cette pensée est tout à fait comparable au refus du culte sacrificiel dans le premier paragraphe (4,17). Je suis donc d'avis que dans cette phrase sur la pratique de la prière, nous sommes en présence d'un procédé analogue: un conseil de piété populaire initialement *positif* se transforme, dans un milieu sapiential, en une critique sévère du déroulement liturgique, rejeté parce que devenu une sonnerie de mots, stupide et insensée, gérée par des spécialistes de la prière.

C'est sous cette forme d'une interprétation sapientiale que le Théologien-Rédacteur a trouvé ce conseil dans sa tradition. Il n'a pas voulu laisser ce texte sans un commentaire de sa part: il a inséré une deuxième proposition en כִּי («car»; **v.1b**). Il s'agit clairement d'une interprétation correctrice qui souhaite donner à l'expression «devant Dieu» (לִפְנֵי הָאֱלֹהִים; v.1a) une compréhension plus spirituelle. Tandis que selon le langage et la pensée traditionnels, cette expression est synonyme de «lieu saint»[1] et de «sanctuaire»[2], le Théologien-Rédacteur tient à lui donner un sens plus large: la présence de Dieu (sa «face», פָּנִים) ne doit pas être «localisée» dans un temple, mais dans les cieux (בַּשָּׁמַיִם). Par là, il rejoint une tendance théologique qui s'exprime, par exemple, dans le Ps 115,3: «Notre Dieu est dans les cieux» – il n'est pas dans

1 Cf., p.ex., son utilisation parallèle avec מקום en Dtn 15,20.
2 Cf., p.ex., son utilisation parallèle avec בית יהוה en És 37,14.

une idole (v.4). Le ciel devient un symbole de l'omniprésence de Dieu. Par conséquent, l'homme n'est pas seulement «devant Dieu» quand il se rend au temple, mais partout où il vit «sur la terre» (עַל־הָאָרֶץ). Citons, pour comparaison, encore une fois le Ps 115 (v.16): «Les cieux sont les cieux de Yahvé, mais la terre, il l'a donnée aux hommes». Dieu devient infiniment grand, à l'image d'un potentat oriental. Sa puissance omniprésente demande le plus grand respect et une prudence extrême quand on ose adresser des paroles (prières) à cette majesté divine. C'est ainsi que le Théologien-Rédacteur motive son exhortation à «peu de mots» (מְעַטִּים)dans les prières, esquissant par là l'attitude positive qui contraste avec «beaucoup de mots» (בְּרֹב דְּבָרִים) évoqué dans le verset suivant.

Le Théologien-Rédacteur s'est donc efforcé d'intégrer au mieux son interprétation dans la tradition qu'il utilise, et se sert à cette fin de certains termes-clés: de ce qui précède il reprend le terme הָאֱלֹהִים («Dieu»), et prépare ce qui suit par le mot דְּבָרִים. Je pense cependant que c'est lui aussi qui est responsable du libellé légèrement modifié du **v.2** tel qu'il se présente maintenant sous sa forme canonique. Il est impossible de dire si pour la racine חלל, le Théologien-Rédacteur n'avait plus reconnu le sens primitif «réciter (de manière liturgique)» ou si, consciemment, il n'avait pas voulu que les prières liturgiques soient évoquées en parallèle avec «beaucoup de verbiage». En tout cas, le thème des «prières rituelles» se trouve maintenant remplacé par la mention du «rêve» qui fait probablement allusion à une pratique particulière de divination («practice of incubation»[1]) également cultivée dans les sanctuaires[2]. Nous devons aussi laisser ouverte la question de savoir si, ce faisant, il critique une pratique qui se serait établie au Temple de Jérusalem ou s'il prend pour cible ce qui se faisait, et prenait, à son époque, un développement considérable dans les sanctuaires d'autres religions, en particulier en Égypte[3]. On peut y reconnaître aussi une manière de se démarquer des milieux apocalyptiques pour lesquels les «rêves» constituaient un élément privilégié de prédiction[4]. Avec cette détraction des rêves, le Théologien-Rédacteur rejoint

---

[1] Cf. JAMES L. CRENSHAW, *Ecclesiastes* (1988), p.116 («practice of incubation... But such an interpretation does not accord with the rest of the verse»); ROGER NORMAN WHYBRAY, *Ecclesiastes* (1989), p.93: «Others have defended... that the dream refered to has a cultic significance».

[2] Il me semble aberrant de penser dans ce contexte précis à des «conclusions d'affaires»: «Im Traum schließt man viele Geschäfte ab», NORBERT LOHFINK, *Kohelet* (1980, ^{3}1986), p.40.

[3] SERGE SAUNERON, «Les songes et leur interprétation dans l'Égypte ancienne», dans: Anne-Marie Esnoul et alii, *Les songes et leur interprétation* (Sources orientales, vol.2), Paris: Éditions du Seuil, 1959, surtout pp.40sq. («La pratique de l'incubation»).

[4] Cf. à ce sujet, p.ex., le livre de Daniel. Cf. JEAN-MARIE HUSSER, *Le songe et la parole. Etude sur le rêve et sa fonction dans l'ancien Israël* (BZAW 210), Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1994, p.269: «... certains milieux de sagesse lui [= au rêve] reconnaissaient une

une tendance qui s'exprime aussi dans le livre sapiential du Siracide (cf. surtout Sir 40,6): les rêves n'augmentent que les soucis et les tracas. Imprégné de la même pensée, notre interprète a facilement pu lire dans le mot appartenant à la racine ענה IV («réciter») une allusion aux «préoccupations» (עִנְיָן, de ענה III) dont il est mention à plusieurs reprises dans le livre de Qohéleth[1]. Il a su donner au v.2 une compréhension différente, adaptée aux tendances religieuses de son époque, mais ses modifications interprétatives ont sensiblement altéré la structure strictement parallèle de ce verset.

Nous passons au troisième conseil de piété populaire qui se trouve au **v.3**: «Si tu fais un vœu à Dieu, ne tarde pas à l'accomplir!». Les vœux constituent une forme d'expression religieuse qui est à compter parmi les traits caractéristiques de piété[2]. Pour une meilleure compréhension de notre passage, précisons cependant qu'il peut difficilement s'agir ici d'un vœu *spontané* («Sainte Anne, aide-moi, je serai moine!») mais plutôt d'une déclaration solennelle au sanctuaire devant Dieu (אֱלֹהִים). Comme pour la pratique de la prière, les vœux ont pour but d'obtenir une assistance de la divinité: aujourd'hui encore les images et inscriptions des *ex voto* dans les lieux de pèlerinage catholiques témoignent de la diversité de l'aide divine attendue et reçue.

Dans la formulation du v.3, on ne trouve aucun indice permettant de soupçonner que cette pratique des vœux soit remise en question; s'acquitter de ses vœux va également de soi. L'accent porte exclusivement et essentiellement sur le délai de l'acquittement: «Hâte-toi! Ne tarde pas (אַל־תְּאַחֵר)!»[3]. Cela veut dire: «Il faut tenir ce que l'on promet» – et non pas toujours repousser. Il se pourrait sans cela que Dieu lui-même exige l'acquittement de la dette (comme le formule Dtn 23,22), soudainement sa patience pourrait être à bout, ce qui serait de loin plus catastrophique que la situation conjurée par le vœu. Cela n'est pas le résultat d'une réflexion théologique, mais une leçon donnée par la sagesse de la piété populaire.

Comment cette maxime fut-elle reprise et commentée par les milieux sapientiaux ? Dans les deux cas précédents, nous avons chaque fois observé l'adjonction d'un élément supplémentaire qui veut la compléter sous l'apparence d'un parallélisme, mais en réalité la radicalise considérablement. Nous

---

fonction dont l'importance est allée croissante depuis la période de l'exil». Pour la question d'une polémique contre l'apocalyptique cf., ci-dessus, p.125 note 3.

1 Cf., p.ex., ci-dessus, p.59 note 4.

2 Cf. TONY W. CARTLEDGE, *Vows in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (JSOT.S 147), Sheffield 1992 (avec des renvois aussi à la littérature grecque, p.134); JACQUES BERLINERBLAU, *The Vow and the 'Popular Religious Groups' of Ancient Israel. A Philological and Sociological Inquiry* (JSOT.S 210), Sheffield 1996. Cf., p.ex., aussi la formulation dans «L'Enseignement moral du Papyrus du Louvre 2414»: «Celui qui promet une chose devant dieu et ne la lui donne pas devra la lui donner à sa honte» (JEAN LÉVÊQUE, *Sagesses de l'Egypte Ancienne* [Suppléments aux Cahiers Evangile, 46], Paris: Cerf, 1983, p.93).

3 Cf., TONY W. CARTLEDGE, *op. cit.*, p.135: «The prompt payment of vows was essential».

retrouvons une tendance analogue pour ce troisième passage: le אַל־תְּאַחֵר de la maxime populaire (v.3) est, au **v.5aβ**, repris, commenté et accusé par ...אַל־תֹּאמַר: «Ne dis pas devant le représentant de Dieu: “J’ai fait ce vœu par inadvertance” !». Ce commentaire sapiential interdit toute idée d’être dispensé de l’accomplissement de ses vœux. En effet, l’histoire de l’interprétation juive de la loi sur les vœux développe plusieurs possibilités d’en être libéré sans encourir de faute grave[1]. Le v.5 se réfère à une de ces solutions: en présence du מַלְאָךְ, il fallait très officiellement et solennellement utiliser la formule כִּי שְׁגָגָה הִיא («c’était une inattention»[2]) pour être délivré de son vœu. Cet acte devait s’accomplir au sanctuaire, tout comme pour l’engagement d’un vœu. Pourtant, indiquant cette localisation, le commentateur sapiential ne se sert plus de l’expression «devant Dieu» (לִפְנֵי הָאֱלֹהִים; v.1a), mais de manière significative, il la remplace par «devant le מַלְאָךְ» et pense ainsi sans doute à un prêtre *vicarius Dei*[3].

Ce v.5aβ fait donc allusion à un certain rite où les prêtres aidaient les vœux à devenir «bruit et fumée» et favorisaient par là l’inflation des vœux dans la piété populaire. Ici encore, le commentaire sapiential se caractérise par une opposition radicale à une pratique cultuelle: tandis que les coutumes offraient une solution («dis: כִּי שְׁגָגָה הִיא»), le texte sapiential s’y oppose avec un «Non!» catégorique: «Ne dis pas... (...אַל־תֹּאמַר) !». Même s’il s’agit d’une formule solennelle, sanctionnée par le culte officiel, elle est ici considérée comme absolument contraire à la volonté de Dieu et provoquant, par conséquent, sa colère: «... ne le dis pas [**v.5b**] de peur que (LXX: ἵνα μή)[4] Dieu ne se mette en colère (קצף) à cause de tes paroles (litt.: «ta voix»; cf. v.2) et ne ruine (חבל III) l’œuvre de tes mains». À la place d’une bénédiction attendue de l’engagement d’un vœu, ce commentaire annonce le contraire, l’échec total[5], si l’on pense pouvoir se délivrer de l’accomplissement de son vœu.

Le **v.6** ajoute une explication en כִּי («car»); nous avons déjà rencontré des propositions du même type dans les deux maximes précédentes (en 4,17b et 5,2). Ici encore, la proposition introduite par כִּי doit motiver l’interprétation

---

1 Cf., p.ex., l’article «Gelübde III. Judentum» de HAYIM GOREN PERELMUTER, dans: *TRE* 12 (1984), p.304 («So entwickelte sich auch eine Reihe ausgearbeiteter Lösungsverfahren»).

2 Cf., p.ex., FERDINAND HITZIG, *Der Prediger Salomo's* (1847), p.160: «es war eine Unbesonnenheit» – «Nemlich, dass ich das Gelübde that». Pour la formule כִּי שְׁגָגָה הִיא cf. Nb 15,25.

3 Cf. surtout ROBERT B. SALTERS, «Notes on the History of the Interpretation of Koh 5 5», dans: *ZAW* 90 (1978), pp.95-101; CHOON LEONG SEOW, *Ecclesiastes* (1997), p.201: «...the priest who officiates at the temple».

4 Pour cette utilisation de לָמָּה cf. KÖHLER-BAUMGARTNER, *HALAT*, vol.II (1974), p.523; cf. aussi Jérôme, *Commentarius* (CChr.SL 72, 1959), p.292: «ne irascatur Deus...».

5 Cf. JOHANN GAMBERONI, art. חָבַל *ḥābal* III, dans: *ThWAT* II (1977), coll.712-715; dans un contexte sapiential, la racine חבל III désigne un «Zustand des radikal fehlenden Glücks, Heils, als Folge schuldhafter Mißachtung...» (col.714).

radicalisante. Ce verset se présente dans un état aussi difficile et incohérent que le v.2, l'explication du deuxième conseil sapiential.

La structure du v.6 est complètement obscure. «Der Text in V.6 scheint in einem so frühen Stadium verderbt gewesen zu sein, daß ihm schon *G* und alle anderen alten Übersetzungen hilflos gegenüber standen und versuchten, ihn Wort für Wort zu übertragen, obgleich die Übersetzung keinen klaren Gedanken ergab»[1]. Il y a plusieurs possibilités de mettre ses éléments syntaxiques en rapport les uns avec les autres.
On pourrait comprendre tout le v.6 comme une seule construction syntaxique: «Quand il y a abondance de rêves, de vanités, et beaucoup de paroles, alors, crains Dieu» (TOB)[2]. Pourtant, la double attestation de כִּי ne favorise pas l'idée d'y reconnaître une *seule* proposition; v.6a et v.6b forment, dans l'actuel état du texte, plutôt *deux* propositions différentes.
Cependant, même à intérieur du seul v.6a, le rapport entre ses trois éléments syntaxiques, tous liés entre eux par la conjonction ו, n'est absolument pas évident. On peut s'imaginer *deux* possibilités pour la structure syntaxique du v.6a:

a) A + B –› C ?: «wo zuviele träume und eitelkeiten, da sind auch der worte leicht zuviele»[3].
b) A –› B + C ?: «Wo viel trewme sind, da ist eytelkeyt vnd viel Wort»[4].

Le texte hébreu ne permet pas une décision sûre et irréfutable. Rappelons, par ailleurs, la remarque désespérée d'Emmanuel Podechard: «Il est difficile de trouver à la première partie du v. un sens raisonnable»[5].

Il est donc probable qu'au v.6, comme au v.2, le Théologien-Rédacteur est intervenu dans le texte, peut-être dans l'intention d'adoucir l'énoncé ressenti trop radical. Il nous faut essayer de reconstruire de manière, certes, assez hypothétique le libellé primitif si altéré par ses modifications correctrices. Ma proposition partira de l'idée que, primitivement, le v.6, dans son ensemble, était construit sur un parallélisme comme nous l'avons aussi constaté au v.2. De nouveau, nous procéderons en plusieurs étapes argumentatives.

1) Le parallélisme dans le v.6, tout comme au v.2, est dominé par la racine רב («nombreux»): רֹב חֲלֹמוֹת («multitude de rêves») et דְבָרִים הַרְבֵּה («beaucoup de paroles»). Cela signifie que le reproche de verbiage, adressé, au v.2, à de redondantes prières liturgiques, est repris à propos des vœux.

2) Au v.6, on retrouve la même utilisation parallèle de «rêves» et de «paroles» qu'au v.2. À nouveau, la mention des «rêves» s'intègre mal dans le contexte; une fois encore, on peut soupçonner que cet élément textuel n'a pas été transmis sous sa forme originelle. Comme au v.2, je propose de le rem-

---

1 AARRE LAUHA, *Kohelet* (1978), p.100.
2 Cf. ROBERT GORDIS, *Koheleth* (1951, [3]1968), p.250 («In spite of all the dreams, follies and idle chatter, indeed, fear God!»); NORBERT LOHFINK, *Kohelet* (1980, [3]1986), p.41 («Wo Träume sich mehren und Windhauch und viele Worte, da fürchte Gott!»).
3 Ainsi (p.ex.) HEINRICH GEORG AUGUST EWALD, *Die Dichter des Alten Bundes II: Die Salomonischen Schriften* (1867), p.305.
4 Ainsi (p.ex.) MARTIN LUTHER, «Das Alte Testament 1524», dans: *WA.DB* 10/II (1957), p.118.
5 *L'Ecclésiaste* (1912), p.340.

placer par une forme de la racine חלה («réciter des textes liturgiques»). Si l'on garde la terminaison וֹת- (attestée dans חֲלֹמוֹת du texte massorétique) et considère le מ comme inséré par le Théologien-Rédacteur (en vue d'arriver à son interprétation avec les «rêves»), on obtient l'infinitif חַלּוֹת qui correspondrait bien à l'autre infinitif הַרְבֵּה dans l'élément parallèle. Le parallélisme, sous sa forme reconstruite, se présente alors ainsi: «multitude de réciter des textes liturgiques» (רֹב חַלּוֹת) et «paroles en [les] multipliant» (דְּבָרִים הַרְבֵּה).

3) Le mot הֲבָלִים (au v.6aα) suscite également des soupçons concernant son authenticité. Il est vrai que הֶבֶל est un terme très fréquemment utilisé dans le livre de Qohéleth, mais cette forme du pluriel הֲבָלִים n'est attestée que dans la tournure הֲבֵל הֲבָלִים («vanité des vanités»). Je suppose qu'ici, primitivement, le texte présentait un autre mot qui, au cours de la transmission du texte, fut remplacé par un des termes-clés du livre de Qohéleth, pour ainsi dire par une *lectio facilior*. Pour l'état primitif, je reconstitue חבלים (à la place de הבלים); ce pluriel («dommage», «destruction») attesté aussi en Job 21,17, reprendrait le verbe de la même racine (חבל III) déjà utilisé dans le contexte immédiat (v.5b). Cette reconstruction[1] donne pour le v.6aα en traduction littérale: «dans une multitude de réciter des textes liturgiques, [il y a / il y aura / il peut y avoir] même [ו[2]] quelque chose de destructeur». Soit: «En multipliant les paroles liturgiques [des vœux exprimés dans le sanctuaire], on augmente le risque que le dommage soit plus grand que l'avantage».

4) Pour reconstruire, au v.6, la seconde ligne du parallélisme primitif, le texte déjà mentionné de Job 21,17 peut nous donner encore un autre indice important: ses deux termes parallèles, חֲבָלִים («dommage», «destruction») et אַף («colère» [divine])[3] évoquent la même thématique que le passage qui précède immédiatement notre v.6 en question, avec la seule différence que ce v.5b se sert de formes verbales (יִקְצֹף הָאֱלֹהִים et וְחִבֵּל) au lieu des substantifs de Job 21,17. Si, en considérant ces thèmes et vocabulaire caractéristiques, on remplace, au v.6 את האלהים (du texte massorétique) par אַף האלהים, on obtient une excellente corrélation entre «dommage» (וְחִבֵּל; v.5b) et «colère de Dieu» (אַף הָאֱלֹהִים; v.6b). Du point de vue graphique, l'expression reconstituée (אף האלהים) diffère extrêmement peu de la leçon massorétique (את האלהים).

5) Reste encore la question de la fonction primitive du mot ירא à la fin du v.6. Ses trois consonnes peuvent être gardées comme telles, il suffit de les vocaliser différemment: comme un nif'al du verbe ראה («être vu», «apparaître»).

---

1 Cf. HANS WILHELM HERTZBERG, *Der Prediger* (1932), p.106 (²1963, p.123).

2 Pour ce sens de ו cf. KÖHLER-BAUMGARTNER, *HALAT* vol.I (1967), p.247; CHARLES F. WHITLEY, *Koheleth* (BZAW 148 [1979]), p.50 («emphatic use of the *waw*»). On pourrait aussi le comprendre comme un simple *waw apodosis*, cf. GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §143d.

3 Cf. aussi Job 20,23 (conj.).

La «colère de Dieu» (אף האלהים) «apparaîtra» (יֵרָא), on fera expérience de la dévastatrice colère divine. Cette tournure peut être mise en relation avec «voir le jugement de Dieu» (p.ex., Éz 39,21) ou «voir le malheur» (p.ex., Ps 90,15). Ainsi se construit un contraste très fort à propos des vœux. La piété populaire part de l'idée d'obtenir, grâce à une promesse faite à une divinité, sa protection et sa bénédiction; le commentaire sapiential, par contre, évoque plutôt l'effet néfaste que pourrait entraîner l'excès de cette pratique: on ne verra pas la face gracieuse de Dieu (cf. חלה פָּנִים), mais sa «colère» (אף) qui sera destructrice (חֲבָלִים).

6) *Résumant* mes considérations sur le v.6, je restitue pour sa version originale le texte suivant, structuré en parallélisme:

כִּי	בְּרֹב חֲלוֹת	וַחֲבָלִים
	[וּ]בִדְבָרִים הַרְבֵּה	וְאַף הָאֱלֹהִים יֵרָא

«Car:
quand il y a abondance de formules liturgiques,
il y aura un effet pernicieux;
quand il y a beaucoup de paroles,
la colère de Dieu se manifestera.»

Il y a quelque chose de provocant dans cette formulation: la multiplication des formules pieuses n'augmente pas l'effet positif auprès de Dieu. Tout au contraire ! Dans une telle sentence, on reconnaît bien la pensée sapientiale, toujours hostile à tout excès. Pourtant, cette tournure doit irriter tous ceux qui, justement, exercent la répétition liturgique et donnent à la piété populaire une forme cultuelle, toujours réitérable selon les besoins. Il est provocateur d'imaginer un «trop» dans la vénération pieuse que les fidèles et les prêtres réservent à Dieu. Dès lors, on comprend qu'ici aussi, le Théologien-Rédacteur ajoute quelques remarques interprétatives pour diminuer l'aspect agressif du texte.

Il ne respecte pas la structure du texte qu'il a reçu et qui, dans les trois maximes, concluait avec une explication en כִּי («car»). Il place sa propre proposition en כִּי clairement *devant* celle de la tradition pour que le texte suivant soit lu dans sa perspective. Nous avons observé cette manière de faire pour la deuxième maxime (v.1b), et elle se répète dans la troisième. Le **v.3aβ** peut être expliqué comme un ajout interprétatif inséré par le Théologien-Rédacteur (litt.): «car il n'y a pas de complaisance dans les insensés». Il est sous-entendu que le sujet de cette réprobation n'est autre que Dieu[1]; il rejette[2] ceux

---

1 Dans cette construction אֵין חֵפֶץ, le sujet est habituellement indiqué par une forme avec ל (cf., p.ex., 12,1). Étant donné que la forme לֵאלֹהִים («pour Dieu») se trouve dans ce qui précède immédiatement (v.3aα), une répétition du même terme au v.3aβ n'était pas nécessaire.

2 חפץ avec une négation n'exprime pas seulement un «non-désir» («il n'aime pas»; Segond), mais un refus catégorique (G. JOHANNES BOTTERWECK, art. חָפֵץ *ḥāpeṣ*, dans: *ThWAT* III [1982], col.107: «Terminus der Ablehnung»; col.113: «entschiedene Ablehnung», etc.).

qui n'accomplissent pas leurs vœux. Ce commentaire reprend donc, par anticipation, l'évocation de la réaction divine (v.5b: «Dieu se mettra en colère»), mais l'orientation est légèrement modifiée: cette réaction ne concerne pas les paroles liturgiques qui, prononcées devant le prêtre, permettaient d'être dispensé de l'accomplissement des vœux, mais elle vaut pour toute tentative de ne pas respecter un tel engagement. La parole une fois prononcée constitue une réalité incontestable et irrévocable. Celui qui ne prend pas au sérieux son importance, doit être compté parmi les כְּסִילִים; dans ce contexte précis, le terme ne définit pas seulement les «insensés», mais tend à désigner les «coupables» qui prononcent des mensonges (cf. Prov 19,1) ou propagent des calomnies (cf. Prov 10,18).

Pour éviter la punition de Dieu, il n'existe qu'une perspective: «le vœu que tu as fait, accomplis-le!» (**v.3b**). L'ancien accent de «ne pas *repousser* (אַל־תְּאַחֵר)» l'accomplissement (v.3aα) disparaît avec ce commentaire pour lequel il n'en va plus que de la question de l'acquittement ou du non-acquittement de ses vœux. Une *telle* alternative oriente l'interprétation, dirigée plutôt *contre* la pratique populaire des vœux (**v.4**): «Il est bon [pour toi] de ne pas faire de vœux (אֲשֶׁר לֹא־תִדֹּר), [mieux en tout cas] que faire un vœu et ne pas l'accomplir». טוֹב («bon») reprend ici, au sens opposé et, encore une autre fois par anticipation, «l'échec» (חבל III) dont parlera le v.5b. Ce qui est considéré comme vraiment «bon» n'est pas le prompt acquittement des vœux, mais plutôt l'abandon total de cette pratique (טוֹב אֲשֶׁר לֹא־תִדֹּר), considérée, au regard du poids de la parole engagée, comme trop risquée. Car on pourrait provoquer cette situation funeste: que la «bouche» (**v.5aα**) rende coupable (חטא) la «chair», qu'une seule parole entraîne la culpabilité de la personne toute entière. Cela doit être évité à tout prix; le Théologien-Rédacteur prononce son avertissement sous forme d'un prohibitif (...אַל־תִּתֵּן; «ne permets pas à ta bouche... !») et crée ainsi, du point de vue stylistique, une bonne transition au prohibitif du texte initial (...אַל־תֹּאמַר).

Il partage donc très largement la critique que le commentaire sapiential avait émise au sujet de la pratique populaire des vœux; il souligne la nécessité absolue de l'acquittement de ce que l'on a promis. Sa propre interprétation (vv.3aβ-5aα), pourtant, déplace l'accent du texte et diminue l'aspect provocateur. Car la mise en cause d'une pratique exercée dans le sanctuaire (v.5aβ) ne constitue plus la pointe de sa relecture, mais seulement un exemple concret parmi toutes les tentatives de ne pas remplir ses vœux (v.4). Au **v.6**, les modifications sont peu importantes au niveau de l'écriture (consonantique), mais elles donnent un sens fort différent. Tout comme au v.2, le Théologien-Rédacteur introduit le thème des «rêves» (חֲלֹמוֹת) dont la mention est immédiatement suivie de הֶבֶל: ils ne créent donc pas seulement des tracas (v.2), mais finalement une atmosphère de «vanité». En utilisant justement ici le

terme-clé négatif du livre, le Théologien-Rédacteur tient à faire des «rêves» l'exemple type de ce qui mérite d'être appelé הֶבֶל (au pluriel). Rappelons que dans ce refus catégorique, il sera rejoint un peu plus tard par le Siracide qui, en 34,1-7, s'exprimera également de manière particulièrement négative là dessus. En 34,2, il se sert de la tournure διώκων ἄνεμον («poursuivre le vent») qui équivaut à רְעוּת רוּחַ du livre de Qohéleth, et au v.5, les rêves sont qualifiés de μάταια, ce qui rappelle הֶבֶל; et s'ils sont comparés aux «fantasmes» (φαντάζεται) d'une femme en travail (ὠδίνω = חבל IV[1]), ce n'est certainement pas pour susciter des connotations positives. On peut donc supposer un certain courant sapiential extrêmement critique vis-à-vis des rêves, et les modifications interprétatives opérées au v.6, s'y apparenteraient. Pourtant le Théologien-Rédacteur n'a pas voulu que son paragraphe au sujet du culte et du rapport au sacré (אֱלֹהִים) se termine sur cette note critique et le terme négatif de הֶבֶל. Dans les derniers mots du v.6, il reconnaît et lit un commandement (positif) qui renvoie à la forme habituelle de toute religiosité: «Crains Dieu !» ou, pour le rendre dans une reprise plus libre, plus accentuée: «En ce qui concerne le rapport au sacré, ce qui compte d'abord, c'est: crains Dieu !». Cette formule d'ailleurs se retrouve, identique, dans l'avant-dernier verset final de tout le livre, en 12,13, quasiment comme sa quintessence.

Résumons nos considérations sur 4,17 – 5,6. Nous y avons repéré trois niveaux, à ne pas confondre avec les trois couches littéraires de l'ensemble du livre («Qohéleth le Sage», le «Disciple», et le «Théologien-Rédacteur»). Le noyau de ce texte ne rappelle pas la pensée de «Qohéleth le Sage», mais les maximes de la piété populaire. Le deuxième niveau, que j'ai appelé «commentaire sapiential», se caractérise par une critique sévère de cette religiosité et de ses incidences cultuelles; cette attitude rappelle la pensée du «Disciple» sans pourtant que cette étape puisse lui être attribuée, car elle n'entre pas dans la structure d'ensemble de son œuvre et ne présente pas non plus des termes typiques de son langage. Cependant, il n'est pas exclu que justement l'orientation critique de ce texte ainsi que sa pensée manifestement sapientiale aient permis l'intégration de ce morceau dans la tradition de Qohéleth. Quoi qu'il en soit, le Théologien-Rédacteur l'a inséré dans son livre (comme il y a aussi intégré d'autres petits textes d'origines diverses) tout en procédant à certaines retouches interprétatives. On le voit très intéressé par la religiosité et ses expressions concrètes telles qu'elles apparaissent au Temple. En effet, les trois paragraphes abordent des questions concernant surtout sinon exclusivement des formes rituelles pratiquées dans son enceinte. C'est aussi justement cette

---

[1] On peut se demander si cette description recourant à la racine חבל IV ne représente pas une interprétation différente de la racine חבל III devenue peu usuelle; cf. Qoh 5,5b (ci-dessus, p.352 avec la note 5) et la proposition pour 5,6a (ci-dessus, pp.353-354).

«localisation» qui explique l'insertion de ce texte à cet endroit précis du livre de Qohéleth si l'on accepte mon hypothèse que le Théologien-Rédacteur aurait voulu renforcer l'interprétation «salomonienne» donnée au «paragraphe IV». Celui qui pense à Salomon, y associera, en effet, non seulement sa richesse légendaire, mais aussi le «Temple».

La tradition (légendaire) liée à la figure de Salomon a développé un autre trait encore: celui d'un juge exemplaire doté d'une aptitude extraordinaire à rendre la justice même dans des cas extrêmement difficiles (1Rois 3,16-28; cf. 3,9.11-12). Si le Théologien-Rédacteur, aux **vv.7-8**, ajoute encore un petit paragraphe dominé par la thématique de מִשְׁפָּט וָצֶדֶק («le droit et la justice»)[1], il poursuit probablement le même but, renforcer une lecture «salomonienne»; hors cette intention les deux versets constitueraient un élément complètement isolé dans leur contexte[2].

Pour aborder le thème de la justice, le Théologien-Rédacteur reprend, au **v.7** («si tu vois l'oppression [עֹשֶׁק]...»), le motif עשק de son texte de 4,1. Les oppressions et les injustices sont, en effet, une réalité incontestable dont il avait fait le constat: «J'ai vu (ראה) toutes les oppressions...». Ici, il reprend le même verbe «voir» ou «constater» (ראה), mais conformément au contexte, dominé (à partir de 4,17) par l'adresse à une 2e personne, il part de l'idée que ces observations peuvent être faites aussi par le «tu», par l'interlocuteur supposé. S'il parle maintenant de l'oppression du רָשׁ («pauvre»), il tient visiblement à renouer avec son texte de 4,14b. La deuxième observation, en parallélisme avec la première, décrit la violation du droit et de la justice (מִשְׁפָּט וָצֶדֶק) à l'aide du terme גֵּזֶל; des mots dérivés de cette racine גזל («arracher», «s'emparer», «enlever de force») sont, d'ailleurs, très fréquemment utilisés à côté de עשק[3]. Pour son emploi dans un contexte judiciaire, il faut particulièrement mentionner És 10,2 qui atteste la même combinaison de la racine גזל avec מִשְׁפָּט («ravir le droit»).

Toutes ces formes de violation du droit se voient (ראה) même à l'endroit privilégié de la justice: au tribunal.

Habituellement, le terme מְדִינָה est traduit par «province», et il est vrai que dans l'empire perse, מְדִינָה est devenu une appellation technique pour les «satrapies» (cf., par exemple, les nombreuses attestations dans le livre d'Esther). La traduction grecque de la LXX va dans le même sens (ἐν χώρᾳ). Mais il ne faudrait pas trop rapidement écarter le sens primitif de ce mot déterminé par la racine étymologique דין («juger», «exercer un jugement»): מְדִינָה définit d'abord «areas delimited for juridical purposes»[4]. Je suis

---

[1] Cf., p.ex., JUTTA HAUSMANN, *Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit* (FAT 7), Tübingen: J.C.B. Mohr, 1995, pp.133-136: §9/1: «König und „Recht"».

[2] Cf. EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.341: «Les deux vv. 7-8 ne se rattachent aucunement au développement qui les précède et pas davantage à ce qui les suit».

[3] Lév 5,21.23; 19,13; Dtn 28,29; Jér 21,12; 22,3; Éz 18,18; 22,29; Mi 2,2; Ps 62,11.

[4] GRAHAM OGDEN, *Qoheleth* (1987), p.80; cf., p.ex., KURT GALLING, *Prediger* (1940), p.69:

d'avis qu'ici la signification de מְדִינָה correspond à celle de מְקוֹם הַמִּשְׁפָּט et de מְקוֹם הַצֶּדֶק (3,16); l'auteur n'a pas utilisé un de ces deux termes pour éviter une répétition de צֶדֶק ou de מִשְׁפָּט qu'il vient d'évoquer immédiatement avant. Ceux-ci, pourtant, donnent des indices qui étayent la juste compréhension de מְדִינָה dans ce contexte précis.

Même où l'on devrait rendre la justice, on constate une régulière transgression du droit. Cette observation a quelque chose de choquant pour tous ceux qui conservent un certain sens de la justice. Mais le Théologien-Rédacteur les invite à ne pas «paniquer» (תמה[1]) à cause (עַל) de cette situation (חֵפֶץ: «affaire»). L'explication qui motive (כִּי) sa sereine tranquillité (v.7b) a connu de nombreuses interprétations fort diverses[2]. Son premier énoncé pose relativement peu de problèmes («car au-dessus [מֵעַל[3]] d'un grand un plus grand veille»), mais les compréhensions divergent avec la suite du verset et sa pointe, littéralement traduite: «et de [plus] grands au-dessus d'eux». De nos jours, de nombreux exégètes y associent l'image d'une «pyramide bureaucratique»[4], mais il me semble peu convaincant qu'une telle «pyramide» culmine dans une *pluralité* au lieu de faire une allusion au grand roi (hellénistique) en tant que juge suprême. Cette surprenante forme au pluriel à donc pour fonction de signaler plutôt une lecture particulière: en tant que «pluriel d'intensité» (ou de «majesté» ou d'«excellence») elle renvoie à Dieu. Le Targoum a compris le texte en ce sens[5]; dans la même optique, Jérôme a remplacé, dans sa traduction latine, le pluriel par le singulier («excelsior»), et dans son commentaire, il ne fait plus de doute qu'il y reconnaît une allusion à Dieu[6]. Cette ligne interprétative a trouvé une suite chez des exégètes juifs

«Rechtsbezirk»; JAMES L. KUGEL, «Qohelet and Money», dans: *CBQ* 51 (1989), p.37: «judgment-place»; CHOON LEONG SEOW, *Ecclesiastes* (1997), p.202: «The problem is not that oppression occurs within any geographical or administrative district, but that there is injustice precisely where justice should be found».

1 Assez généralement, les traducteurs préfèrent une signification moins forte de ce verbe, p.ex., la *TOB*: «ne sois pas surpris de la chose». La décision dépend de l'interprétation que l'on donne à *l'ensemble* du morceau; cf., ci-dessous.

2 Cf. la présentation très détaillée par GIANPAOLO ANDERLINI, «Qohelet 5,7-8. Note linguistiche ed esegetiche», dans: *Bibbia e Oriente* 37 (1995), pp.13-32.

3 GIANPAOLO ANDERLINI (*op. cit.*, p.16) y reconnaît un «mem enclitique» (גְּבֹהִ־ם עַל) «come elemento fenicio-cananaico» dans le livre de Qohéleth. Il me semble que l'on peut tout à fait garder l'explication traditionnelle et plus simple de cette forme comme מִן + עַל; cf., p.ex., KÖHLER-BAUMGARTNER, *HALAT* III (1983), p.782 («comp. mehr als») ou EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.342 («מעל pourrait n'être qu'un équivalent tardif de על»).

4 Cf. GIANPAOLO ANDERLINI (*op. cit.*, pp.26sqq.); *TOB*, p.1647 note p: «Chaque fonctionnaire s'abrite derrière son supérieur hiérarchique».

5 ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa (1992), p.157; CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste* (1990), p.57: «Car Dieu resplendit au-dessus des hauteurs célestes, Il surveille les actes des hommes, bons ou mauvais, et devant Lui sont envoyés des hommes fiers et puissants pour dominer les méchants et pour être établis en maîtres sur eux».

6 *Commentarius in Ecclesiasten* (CChr.SL 72, 1959), p.293 (ligne 88) et p.294 (ligne 105): «Excelsus quippe super excelsos haec respicit Deus, qui angelos suos super iudices et reges terrae praeposuit».

comme Rashi et Ibn Ezra[1], mais aussi chez des auteurs chrétiens comme Heinrich Georg August Ewald et Carl Siegfried[2]. Ce n'est pas seulement la forme du pluriel qui suggère une référence à Dieu, mais aussi le terme גָּבֹהַּ («grand», «haut») en tant que tel qui, par exemple en És 5,16, définit la souveraineté divine précisément manifestée dans son jugement (מִשְׁפָּט), et qui dans l'hébreu post-biblique, se trouve toujours plus fréquemment utilisé comme épithète divine[3].

La confiance en ce Dieu qui manifestera sa souveraineté en juge suprême, est un des points centraux dans la pensée du Théologien-Rédacteur. Il en avait déjà parlé en 3,16-17: malgré toutes les injustices que l'on doit constater (ראה; v.16) sur terre, on peut se confier à ce Dieu qui, en son temps (עֵת; v.17), jugera chacun (v.17a) et toute «affaire» (חֵפֶץ, v.17b). C'est justement cette confiance qui, selon lui, permet de supporter les expériences les plus terrifiantes du présent sans se perdre dans une stupeur totalement paralysante (חמה, v.7a).

Après avoir ainsi évoqué le fondement de sa pensée sur la justice (donc Dieu en tant que juge suprême), le Théologien-Rédacteur revient, au **v.8**, à son thème de départ: le rôle (salomonien) qu'il veut attribuer à un roi. Du point de vue syntaxique, ce nouvel énoncé est lié à celui sur Dieu par la conjonction וְ; cela favorise la supposition de deux propositions parallèles (v.7b et 8), les deux introduites par le כִּי et les deux se référant au domaine de la justice évoqué par la phrase introductive (v.7a). Leur composition est donc parataxique; eu égard à leur contenu pourtant, la seconde (sur le roi) se veut subordonnée à la première (sur Dieu).

Celle-là débute avec la tournure יִתְרוֹן אֶרֶץ («l'avantage d'un pays») qui appelle deux remarques. 1) D'abord, il me semble très important de noter qu'ici nous ne rencontrons pas la *question* d'un יִתְרוֹן (comme en 1,3; 3,9; 5,15), ni sa *contestation* (comme en 2,11 et 10,11), mais une *affirmation*: on peut tout à fait s'imaginer une situation «profitable» pour un pays. 2) L'évocation de אֶרֶץ («pays») met l'accent sur la dimension nationale et collective de la justice. Celui qui rappelle la justice de Dieu (v.7b), pense plutôt à un jugement futur et individuel (cf. 3,16-17), tandis que maintenant, au v.8, la mention du «pays» doit être comprise comme une allusion actuelle à l'organisation judiciaire (royale).

Gianpaolo Anderlini[4] veut retrouver dans la préposition ב de בַּכֹּל un *beth comparativum* qui l'incite à poursuivre encore l'idée d'une influence de la langue phénicienne

---

[1] Cf. ROBERT GORDIS, *Koheleth* (1951, ^{3}1968), p.250. Pour Ibn Ezra cf. l'édition de MARIANO GÓMEZ ARANDA, *El comentario de Abraham Ibn Ezra* (1994), pp.55* et 90.

[2] HEINRICH GEORG AUGUST EWALD, *Die poetischen Bücher des Alten Bundes, IV.: Sprüche Salomo's. Kohélet* (1837), p.208; C. STEUERNAGEL, *Prediger und Hoheslied* (1898), p.51.

[3] Cf. FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.291 (et note 2).

[4] *Op. cit.* (ci-dessus, p.359 note 2), pp.19-21.

dans le livre de Qohéleth. Cette supposition pourtant ne s'impose pas; la compréhension traditionnelle (moins compliquée) est tout à fait suffisante[1].
La deuxième moitié du v.8 a toujours posé d'énormes problèmes à la traduction et à l'interprétation. Comment faut-il comprendre, par exemple, la tournure מֶלֶךְ לְשָׂדֶה («un roi pour le champ») ?[2] En l'état actuel de la recherche exégétique, on doit constater qu'aucune proposition n'a pu convaincre une majorité parmi les exégètes.
La solution, que je soumets à un examen critique, poursuit une piste différente, à ma connaissance encore jamais exposée dans la littérature exégétique. Je considère שדה comme une lecture erronée ou corrigée de שדי, donc du nom divin Šadday. Pour soutenir cette hypothèse, j'évoquerais les points suivants.
1) Le changement ś/š ne pose guère de problèmes. D'ailleurs, on peut rappeler que l'équivalent pour *śāḏæh* («champ») se prononce *šadû(m)* en akkadien et s'écrit *šd* dans des textes ougaritiques, phéniciens et puniques.
2) À côté de la forme שָׂדֶה l'hébreu connaît aussi l'orthographe שָׂדַי (considérée comme forme poétique[3]). Celle-ci s'approche encore plus manifestement du nom divin שַׁדַּי.
3) Dans les textes bibliques, on n'a certainement pas considéré שַׁדַּי comme un nom divin en concurrence avec celui de «Yahvé», mais plutôt comme une épithète[4]. Il est difficile de dire quelle nuance précise parmi les propriétés divines elle a dû exprimer et qualifier. Il n'est pas exclu que par son utilisation parallèle à גָּבֹהַּ («le Haut»), cette épithète שַׁדַּי ait également évoqué l'image d'un Dieu très élevé (cf. *šadû* – «mont», «montagne»[5]). Il faut signaler aussi que la Septante a majoritairement choisi la traduction παντοκράτωρ; si l'on suppose cette nuance aussi pour notre verset, l'épithète שַׁדַּי soulignerait alors l'idée que celui qui règne sur terre (le roi, pour ainsi dire le κράτωρ), doit s'orienter selon les normes juridiques et éthiques données par le παντοκράτωρ.
4) Après les considérations précédentes, il faut revoir aussi la compréhension du dernier mot du verset: נֶעֱבָד. Les traductions anciennes (Septante, Symmaque, Théodotion, Syriaque)[6] ainsi que Jérôme[7] rapportent ce mot à שָׂדֶה («un champ cultivé»). Le Targoum, par contre, le rattache à מֶלֶךְ («un serviteur soumis»), mais il est contraint alors à une certaine acrobatie interprétative pour expliquer l'idée qu'un roi soit «un serviteur pour un champ»[8]. Le problème se résout si l'on choisit la connotation religieuse du verbe עבד et considère *Šadday* comme objet de cette vénération (cette même combinaison est, d'ailleurs, attestée en Job 21,15). Le nif'al doit être lu dans sa fonction première, donc celle d'une conjugaison réfléchie[9]: «*se* faire serviteur de quelqu'un», «*se* soumettre à un supérieur».
5) Si l'on considère cette leçon «*Šadday*» comme primitive, le texte devient beaucoup plus cohérent à plusieurs égards: a) parallélisme syntaxique exprimé par la conjonction

---

1 Cf., p.ex., ERNST JENNI, *Die Präposition Beth* (1992), p.358 (§562).
2 Cf. la présentation de la discussion exégétique chez GIANPAOLO ANDERLINI, *op. cit.*, pp.21-24; pour les propositions plus anciennes cf. surtout EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), pp.344-345.
3 GERHARD WALLIS, art. «שָׂדֶה *śāḏæh*», dans: *ThWAT* VII (1993), col.710.
4 Cf. MARTIN ROSE, art. «Names of God in the OT.», *AncB Dictionary* IV (1992), p.1005.
5 En supposant ce rapport étymologique, Franz Delitzsch a postulé le sens primitif «s'élever» («sich erheben») pour la racine linguistique et la signification «(Aller-)Höchster» pour le nom divin «Šadday»; cette proposition fut adoptée par de nombreux exégètes; cf. MANFRED WEIPPERT, «שַׁדַּי *Šaddaj* (Gottesname)», dans: *THAT*, vol. II (1976), col.873.
6 Cf. GIANPAOLO ANDERLINI, *op. cit.*, p.21-22.
7 *Commentarius in Ecclesiasten* (CChr.SL 72, 1959), p.293 ligne 89: «in agro culto».
8 ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa (1992), p.157 (עבד משתעבד); CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste et son double araméen* (1990), p.57.
9 GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §51c et h.

waw (וְ); b) parallélisme sémantique avec גְּבֹהִים; c) parallélisme antithétique entre le Dieu qui est *«sur»* (על) les plus «hauts» parmi les humains, et le roi qui *«se soumet»* à l'autorité divine.

6) En guise de conclusion, je propose la traduction suivante:

[v.7b]	Au-dessus d'un grand veille un plus grand, et le Grand (par excellence) au-dessus d'eux;
[v.8]	et dans tout cela un avantage pour un pays (serait [ceci]): un roi se soumettant au Très-Haut.

Le domaine du droit n'échappe pas à l'organisation strictement hiérarchique de toute la vie publique («un grand et encore un plus grand»). En principe, toute instance devrait être surveillée et contrôlée (שׁמר) par une autorité supérieure. Et tous devront rendre compte au juge suprême qu'est Dieu. Pour qu'au niveau de l'État (אֶרֶץ), le droit puisse fonctionner de manière correcte et profitable (יִתְרוֹן), le roi ne devrait pas seulement se comprendre dans son rôle du plus grand parmi les grands, mais aussi inverser son regard: être à son tour un «serviteur» (עבד) soumis à l'autorité divine.

Pour *résumer* l'intention des éléments interprétatifs ajoutés par le Théologien-Rédacteur au «paragraphe IV», on peut dire ceci: l'auteur tient surtout à adoucir le ton totalement négatif du texte qu'il a reçu. Dans la première moitié du texte (4,7-12), l'exemple d'un riche seul et isolé se trouve maintenant contrebalancé par l'expérience positive, souvent évoquée dans des sentences proverbiales, d'une solidarité ou d'une amitié. Par là, la description négative n'est pas contestée en tant que telle par le Théologien-Rédacteur, mais relativisée dans sa fonction paradigmatique. De manière comparable dans la deuxième moitié du texte (4,8-16), l'exemple type de l'opposition entre le roi âgé mais insensé, et l'enfant pauvre mais sage se trouve dépouillé, par son interprétation, de sa signification paradigmatique et intemporelle, car les ajouts interprétatifs suggèrent une lecture «historisante» qui invite à reconnaître dans ces versets des allusions aux trois premiers rois d'Israël, Saül, David et Salomon. Tout verdict trop négatif est ainsi «relativisé», soit par des contre-exemples légitimés par l'autorité de la tradition sapientiale, soit par un regard sur des exemples de royauté fort différents.

Après avoir commenté les «paradigmes» proposés par le texte de la tradition, le Théologien-Rédacteur développe encore les allusions au roi Salomon qu'il considère, lui, comme figure exemplaire. C'est ainsi qu'il ajoute au domaine militaire et proprement politique (4,16) encore ceux de la religion (de la בֵּית הָאֱלֹהִים; 4,17 - 5,6) et de la justice (מִשְׁפָּט וָצֶדֶק; 5,7-8). En suggérant ainsi l'idée de Salomon, il veut contrebalancer les «paradigmes» négatifs par un «modèle» positif qui ne répond pas seulement aux critères fournis par la tradition (riche, roi, sage), mais intègre aussi des traits «idéaux» provenant des deux domaines supplémentaires.

Le paragraphe V: Qoh 5,9-16

Ici, le Disciple avait abordé le thème de la vanité de toute accumulation des richesses. Ses premiers propos à ce sujet (vv.9-10) ne suscitent aucune intervention interprétative de la part du Théologien-Rédacteur, peut-être en raison de leur style de sentences proverbiales qui prétend presque à l'évidence. Il a probablement partagé la critique de «l'amour de l'argent» (אֹהֵב כֶּסֶף; v.9), mais on peut douter qu'il ait rejoint la véritable pointe du verset, la désillusion totale de toutes les attentes nées des richesses. Dans la considération développée par le Disciple, tout est centré sur le «non-rassasiement» (לֹא שׂבע): on n'arrive jamais au but promis ou envisagé. Les interprétations que le Théologien-Rédacteur ajoute dans ce paragraphe V, font penser qu'il n'a pas associé au terme שׂבע la signification profondément existentielle de la quête d'un sens pour la vie.

En supposant qu'il a lu l'énoncé du v.9a au propre: l'argent en tant que tel ne peut satisfaire la faim (לֹא שׂבע), on comprend bien pourquoi il a supprimé la formule d'introduction («Il y a quelque chose de maladif que j'ai constaté sur terre») par laquelle le Disciple, comme d'habitude, avait donné d'avance un éclairage pessimiste sur la suite; cependant, par respect de la tradition, le Théologien-Rédacteur ne pouvait simplement supprimer cet élément textuel; il lui a donné une autre place (v.12a) qui lui semblait plus adéquate à une telle formulation de tonalité négative[1].

Une première intervention rédactionnelle se manifeste avec le **v.11**: si le Théologien-Rédacteur parle ici de «manger» (אכל), il ne pense qu'à l'acte simplement physique de se nourrir. Son texte ne vit plus du contraste entre tout ce que peuvent faire espérer les richesses et la désillusion finale, mais il construit une autre opposition, moins radicale: entre un «riche» et quelqu'un qui «travaille (durement)» (הָעֹבֵד, participe). Une telle opposition présuppose l'image de riches peu chargés de travail dans la vie quotidienne, mais plutôt davantage jouissant. On peut facilement oublier la description précédente qui accentuait les grands efforts inlassablement investis par un riche pour accumuler (4,8; texte du Disciple). Il n'y a pas une contradiction catégorique entre les deux images, car, du point de vue sémantique, deux verbes différents sont utilisés dans les deux textes: tandis que le עמל de 4,8 évoque les efforts et peines en général, la racine עבד désigne ici le labeur physique qu'un subordonné doit effectuer pour son maître. Après ce dur travail corporel l'ouvrier, éreinté à la fin de la journée, n'aura pas de peine à s'endormir le soir. Sous cet angle, la comparaison entre un riche et un ouvrier amène le Théo-

---

[1] Pour cette hypothèse d'un changement de place cf. aussi, ci-dessus, pp.292-294.

logien-Rédacteur à une idéalisation de la condition de vie pourtant défavorable d'un esclave ou d'un serviteur: «Doux est le sommeil du travailleur»[1]. En tous les cas, il dormira, et cela «qu'il ait peu ou beaucoup à manger» (v.11aβ).

Le premier élément de l'antithèse s'achève sur le verbe «manger», «se nourrir» (אכל); le second débute avec le terme qui vise plus que la nourriture nécessaire à la subsistance: וְהַשָּׂבָע («mais la satiété, l'abondance...»). Inutile de chercher dans cette notion de «satiété» un autre sens que celui d'une réplétion physique[2]; le phénomène décrit au v.11b est bien connu: quand l'estomac est surchargé, on ne trouve pas facilement le sommeil[3]. La racine שׂבע peut, en effet, exprimer un «trop» dans la consommation (cf. Prov 25,16).

On constate ainsi qu'à plusieurs égards, le commentaire du Théologien-Rédacteur s'éloigne de l'intention du Disciple: le «non-rassasiement» en tant qu'état d'âme (v.9a) cède la place à la «satiété» physique (v.11b) et la désillusion profonde du «capitaliste» se transforme en embarras gastrique d'un riche repu. Les termes-clés qu'il reprend du texte pour son propre commentaire, sont אכל («manger»; v.10) et שׂבע («être rassasié»; v.9); mais il s'en sert pour dépeindre un «trop» qui ne rend pas tellement le riche malheureux et insatisfait, mais l'atteint dans sa santé: celui qui ne dort pas bien en connaîtra finalement des conséquences nuisibles. L'orientation «physique» donnée à ce commentaire, laisse entendre qu'il a aussi compris le mot חוֹלָה (dans la formule d'introduction du paragraphe V[4]) plutôt au sens littéral («malade»): la richesse peut engendrer des phénomènes pathogènes. Cette compréhension de la racine חלה, pourtant, concorde mal avec l'énoncé du v.9 qu'elle ouvrait chez le Disciple. Le Théologien-Rédacteur a donc préféré déplacer ces premiers mots du paragraphe: il les a d'abord préparés par son interprétation «physique» de אכל et de שׂבע (v.11) avant de les utiliser comme introduction **(v.12a)** pour la suite du texte. Ainsi, il leur a donné une fonction charnière accentuée encore par l'insertion du terme רָעָה que l'on retrouvera plus loin (v.12b).

Le Disciple, quant à lui, avait dénoncé toute accumulation accaparante de richesses comme source potentielle de רָעָה («mal/malheur») pour leur pro-

---

[1] Il est peu probable que celui qui qualifie de «doux» le sommeil de plomb des gens épuisés, s'inspire d'une «naiv-volkstümliche Kritik am Reichtum» (DIETHELM MICHEL, *Untersuchungen* [1989], p.188). Seuls ceux qui ne connaissent pas eux-mêmes l'expérience quotidienne d'un travail physique exténuant, se permettraient d'idéaliser cette existence.

[2] Cf., p.ex., FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.296 («Fülle des Besitzes»); EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.347 («la fortune du riche»).

[3] Cf. déjà l'interprétation donnée par Jérôme: «...redundante crapula, et incocto cibo in stomachi angustiis aestuante» (*Commentarius in Ecclesiasten* [CChr.SL 72, 1959], p.295). JEAN-JACQUES LAVOIE, *Qohélet* (1995), p.133: «Gros dîneur mauvais dormeur».

[4] Cf., ci-dessus, pp.293-294.

priétaire (v.12b). Selon lui, ce «mal» foncier est l'échec final de toute tentative de créer quelque chose de durable et de satisfaisant, car tout sera réduit à néant («mis à nu») par la mort (v.14). Le Théologien-Rédacteur par contre propose de caractériser différemment le «mal/malheur» en rapport avec la fortune; comme d'habitude, il place son commentaire (**v.13**) devant le texte commenté (v.14). Il marque la futilité des richesses en évoquant une «mauvaise affaire» (בְּעִנְיַן רָע)[1] dans laquelle le riche peut perdre (אבד), d'un moment à l'autre, tout ce qu'il avait thésaurisé. Un système économique ordonné par les capitaux, leur placement et leur rendement permet, en effet, une accumulation rapide des richesses, mais aussi des pertes soudaines et colossales. La situation décrite ne représente pas un cas hypothétique et purement théorique; elle reflète des expériences vécues au temps des empires hellénistiques dont le système d'imposition impliquait un fonctionnement bancaire développé[2].

Pour le Théologien-Rédacteur, le «mal/malheur» lié aux richesses tient à leur fugacité, exemplifiée par la possibilité d'une «mauvaise affaire». Pourtant, il en mentionne encore un autre aspect: il ne se contente pas d'évoquer la seule vie du riche et sa mort (v.14), mais il regarde à la prochaine génération (v.13b): un «fils» (בֵּן) devrait hériter des richesses. Si elles se perdent (אבד) sans succession, voilà on assiste à un cas de רָעָה. Le caractère de commentaire interprétatif de ce v.13 se manifeste, relevons-le, dans la répétition de quelques termes du verset interprété (v.14), בְּיָדוֹ («dans sa main») et מְאוּמָה («n'importe quoi»), ainsi que par le rapport entre l'«engendrement» (ילד hif.) et le «sortir du sein de sa mère» (יצא מִבֶּטֶן אִמּוֹ). Une perspective est introduite ici qui cherche à dépasser le cadre d'une vie strictement individuelle; cependant, l'exemple d'un riche qui «a engendré un fils» (הוֹלִיד בֵּן) entre en concurrence avec celui du riche complètement seul qui, justement, n'a pas de fils (4,8).

À la suite du texte qu'il a reçu (v.14), le Théologien-Rédacteur reprend le fil de son interprétation en modifiant et élargissant la formule de conclusion de ce paragraphe V (**v.15**)[3]. L'ouverture גַּם־זֹה rappelle encore clairement les termes de celle-ci; la modification de la vocalisation de זֶה en זֹה (cf. surtout 2,24 et 9,13) s'explique facilement par l'attraction au mot suivant (la רָעָה) qui est au féminin (et qui a remplacé le terme הֶבֶל selon la formule du Disciple:

---

[1] Cf. NORBERT LOHFINK, «Kohelet und die Banken: Zur Übersetzung von Kohelet V 12-16», dans: *VT* 39 (1989), pp.488-495 (= *Studien* [1998], pp.143-150); p.490: «Vermögensverlust»; p.492: «Fehlspekulation», «Bankzusammenbruch» (cf. aussi p.493 note 7).

[2] Cf. MICHAEL ROSTOVTZEFF, *Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte der hellenistischen Welt* (1955), réimpr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, vol. I, pp.316-318; vol.II, pp.1028-1036; cf. aussi ROGER S. BAGNALL, *The Administration of the Ptolemaic Possessions outside Egypte* (Columbia Studies in the Classical Tradition, vol.4), Leiden: E.J. Brill, 1976.

[3] Dans ce v.15, on peut, en effet, encore reconnaître plusieurs éléments de la formule de conclusion גַּם־זֶה הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ; cf., ci-dessus, p.302.

גַּם־זֶה הֶבֶל). Dans sa version, pour conclure le paragraphe V, le Théologien-Rédacteur répète sa combinaison רָעָה חוֹלָה («mal/malheur maladif») du v.12a encadrant ainsi les vv.12b-14.

Pour la suite de son texte, le Théologien-Rédacteur reprend du v.14 le motif des «mains vides» au moment de la mort et le reformule par בָּא כֵּן יֵלֵךְ (litt.: «il est entré [dans la vie] – de même il s'en ira»). Du point de vue du contenu de l'énoncé, on n'observe aucune différence au regard du v.14. Avec ses trois mots seulement, la formulation est plus dense; ses termes sont, certes, plus ordinaires, mais rappellent l'utilisation des deux verbes (בוא et הלך; «venir» et «s'en aller») en 1,4.

L'expression introductive כָּל־עֻמַּת pose quelques problèmes philologiques. Dans l'hébreu biblique, עֻמָּה se trouve toujours précédé de la préposition ל. Faut-il donc décomposer la particule כל pour y trouver les deux prépositions כ et ל (כְּלְעֻמַּת; cf. BHS sous 15[b-b]) ? Cette proposition engendre pourtant un pléonasme peu probable, *deux* éléments exprimant la comparaison (לְעֻמַּת et כ)[1]. Il semble que Jérôme avait lu כִּי: *quia sicut...*[2]; Emmanuel Podechard considère cette leçon (= כִּי לְעֻמַּת) comme reflétant celle du texte original[3]. Franz Delitzsch défend la version massorétique en renvoyant à un cas analogue en araméen: כָּל־קֳבֵל דִּי (p.ex., Dan 2,40)[4]. Les diverses explications philologiques n'ont pourtant guère de répercussions sur l'interprétation du verset.

Si la situation de l'être humain au moment de sa mort (son «s'en aller») n'est finalement pas différente de celle de sa naissance (son «entrer»), la question se pose alors du sens à retenir pour la vie. מַה־יִּתְרוֹן («quel profit ?») est une des questions fondamentales du livre (cf. 3,9; «Qohéleth le Sage»); sous la forme מַה־יִּתְרוֹן לְ («quel profit pour...?»), le Théologien-Rédacteur l'a placée comme «raison d'être du livre»[5] dans l'ouverture de l'œuvre (en 1,3). La forme précise שֶׁיַּעֲמֹל («qu'il travaille/peine») se trouve aussi en 1,3 comme ici au v.15. Dans le contexte du paragraphe V, pourtant, cette question ne concerne pas l'être humain en général (1,3: לָאָדָם), mais לוֹ («pour lui»), qui se réfère évidemment au riche dont parle cette section. Il «travaille pour le vent» (עמל לָרוּחַ); cette combinaison singulière peut être considérée comme une réminiscence de la formule avec רְעוּת רוּחַ qui achevait ici le paragraphe V[6]. Le Théologien-Rédacteur reprend ainsi l'idée fondamentale de cette conclusion

---

[1] Cf. FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.298: «die Zusammenschreibung כָּלְעֻמַּת hängt mit der von Kimchi beifällig angeführten, aber verkehrten Ansicht Ibn-Giat's zus. daß das Wort aus כ der Vergleichung und dem häufigen, stets sein ל behauptenden לְעֻמַּת zusammengesetzt sei und eigentlich כְּלְעמת [...] punktirt sein sollte – עֻמַּת bed. Verbindung, Gemeinschaft, Parallele und לעמת verträgt also kein כ, da es selber Vergleichswort ist». La proposition d'Ibn-Giat est tout de même reprise par TREMPER LONGMAN, *Ecclesiastes* (1998), p.161 note 87.

[2] *Commentarius in Ecclesiasten* (CChr.SL 72, 1959), p.295 ligne 156.

[3] *L'Ecclésiaste* (1912), p.350: «... doit être original».

[4] *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.205.

[5] DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* (1977), p.97.

[6] Pour cette hypothèse, cf., ci-dessus, p.302.

et quelques-uns de ses termes clés, mais la décision de ne pas la citer dans son intégralité et sous sa forme stéréotypée signale l'intention de l'auteur d'effacer plutôt la séparation nette et formelle entre les paragraphes V et VI. Dans la même optique, le terme רָעָה, central dans le paragraphe VI (6,1: רָעָה רַבָּה), se trouve déjà introduit dans le cinquième (5,12.15), tandis que le texte de transition (5,17-19) conçu de sa main est dominé par l'antonyme טוֹב («bon»). Au fil de ses ajouts interprétatifs, l'ouvrage perd beaucoup de la structure soignée d'origine et offre finalement plutôt une suite assez lâche de réflexions et de pensées.

Le **v.16** évoque encore un autre aspect du «mal/malheur» vécu par un riche: ce n'est pas seulement son existence entre la naissance et la mort qui se résume en efforts inutiles, «pour du vent» (v.15), plus grave encore: même (répétition de גַּם !) ses «jours» dans les «ténèbres» (בַּחֹשֶׁךְ) seront marqués par des expériences totalement sombres et négatives.

Cette lecture qui reconnaît dans la mention de חֹשֶׁךְ une allusion au *monde des morts*, se distingue de l'interprétation habituelle de ce verset. Dans la littérature exégétique, la possibilité d'une telle compréhension n'est même pas envisagée et on n'y trouve, par conséquence, pas d'arguments pour la réfuter. Cette situation, proposer seul une certaine interprétation, demande une argumentation un peu plus détaillée.

1) Il est incontestable que dans les textes de l'Ancien Testament, חֹשֶׁךְ peut désigner le monde des morts[1]. Parmi les nombreuses attestations à ce sujet, il suffit de rappeler l'exemple de Job 17,13 qui utilise ce mot en parallèle avec שְׁאוֹל, et celui de Ps 88,13 (בְּאֶרֶץ נְשִׁיָּה || בַּחֹשֶׁךְ).

2) Il est également admis que le livre de Qohéleth connaît cette signification de חֹשֶׁךְ[2]. 6,4b dit du fœtus sorti avant terme et inapte à vivre que «son nom sera enseveli dans les ténèbres»[3].

3) Il me semble significatif que selon la vocalisation massorétique, חֹשֶׁךְ se trouve (en 6,4b comme ici au v.16) déterminé par l'article. L'auteur suppose ainsi que la compréhension particulière du terme est claire pour tout lecteur ou auditeur (cf. aussi בַּחֹשֶׁךְ en 1Sam 2,9; Ps 88,13; Job 17,13). Il est donc peu probable que l'auteur pense à des ténèbres en général.

4) Il n'est pas justifié de restreindre le sens de יָמִים aux «jours de la *vie*»; les יָמִים peuvent définir *tout* espace de temps d'une certaine durée. L'utilisation de ce terme pour parler du «temps» qu'un homme passe dans le monde des morts, ne peut donc pas être exclue *a priori*.

5) כָּל־יָמָיו est parfois interprété au sens d'une référence à l'existence que le riche connaîtra encore après la perte totale de toute sa fortune (cf. v.13)[4], mais je doute fort

---

1 Cf. HELMER RINGGREN, art. חָשַׁךְ *ḥāšak*, dans: *ThWAT* III (1982), col.273-274: «ein poetisches Wort für das Totenreich».

2 Pour notre verset 5,16, GRAHAM S. OGDEN («Translation Problems in Ecclesiastes 5.13-17», dans: *BiTr* 39 [1988], pp.423-428) propose même la traduction «death», mais il pense aux expériences que l'on fait «throughout his life»: «... may describe the human condition, its depressing and problem-filled state» (p.428).

3 Cf., ci-dessus, p.314.

4 Cf., p.ex., NORBERT LOHFINK, «Kohelet und die Banken», *VT* 39 (1989), p.492 (= *Studien* [1998], p150): «während seines ganzen restlichen Lebens»; LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen gründet das Glück* (1994), p.146: «das weitere Leben

qu'un auteur hébreu ait utilisé dans un tel cas la particule de la «totalité» (כל); car les «jours» ainsi définis ne comprendraient que ce qui *reste*[1] de la vie. Par contre, si l'on comprend les «jours» (יָמָיו) comme précisés par בַּחֹשֶׁךְ (les jours qu'il passera dans le monde des morts), la particule se justifie pleinement pour souligner l'aspect de la durée (éternelle) de la souffrance.

6) Le texte le plus proche qui atteste une même combinaison des deux termes est celui de 11,8: יְמֵי הַחֹשֶׁךְ – «les jours des ténèbres». Pour ce verset, plusieurs exégètes admettent sans autre que הַחֹשֶׁךְ désigne ici le monde des morts[2], mais ils n'évoquent jamais la proximité thématique entre 5,16 et 11,8[3]. Remarquons que 11,8 à son tour, souligne la durée incommensurable (הַרְבֵּה) du séjour dans le monde des morts.

7) Le mot qui suit בַּחֹשֶׁךְ, est, dans la traduction grecque de la Septante, un terme qui appartient également au champ sémantique de la mort: πένθος («deuil»). Les traducteurs grecs ont donc lu (à la place du verbe אכל attesté par le texte massorétique) un mot de la racine אבל[4] laquelle, d'ailleurs, se retrouve attestée encore en 7,2.4. Cependant, il ne faudrait pas suivre la Septante jusqu'à y supposer un substantif, car une forme verbale de אבל est à préférer, en analogie à la leçon du texte massorétique. Donc: יֶאֱבַל, «il se lamentera»[5]. Dans ce contexte, il ne s'agit, certes, pas de lamentations au sens de cérémonies funéraires, mais de la réaction de celui qui se trouve sévèrement puni et humilié («se lamenter sur son sort»)[6].

8) Avec ma proposition, on pourrait renoncer à trouver des explications plus ou moins ingénieuses pour cette étrange tournure «manger dans les ténèbres». Le Targoum, par exemple, pense à un riche qui, poussé par son avarice, n'ose manger que durant la nuit pour être «seul» et n'être pas obligé de partager son repas avec d'autres[7]; cette interprétation a trouvé des adhérents jusqu'à nos jours[8]. August Knobel (1836) comprend les «ténèbres» au sens figuré d'une «Traurigkeit» et d'un «Kummer», contraire donc à l'atmosphère d'une joie festive[9]; Ferdinand Hitzig (1847) considère les «jours» comme

---

des durch den Vermögensverlust getroffenen Mannes»; ALEXANDER A. FISCHER, *Skepsis oder Furcht Gottes?* (1997), p.212: «das Leben des glücklosen Kaufmanns».

[1] Cf. DIETHELM MICHEL, *Untersuchungen* (1989), p.188: «So sind all seine (restlichen) Tage...»; p.189: «Rest seines Lebens».

[2] Cf., p.ex., AUGUST KNOBEL, *Koheleth* (1836), p.341: «Die Tage der Finsterniss bezeichnen den Zustand im dunkeln Grabe oder im finstern Scheol»; AARRE LAUHA, *Kohelet* (1978), p.208: «... beziehen sich auf den Tod und die endlose Nichtigkeit in der Scheol».

[3] Parmi les exceptions, on peut mentionner ALEXANDER A. FISCHER (*op. cit.*, p.147) qui, pourtant, évite de reconnaître dans les deux versets une mention directe du monde des morts, mais préfère parler de sa «Vorschattung» déjà durant la vie de l'homme.

[4] Plusieurs exégètes considèrent la leçon de la LXX comme originale; cf., p.ex., HEINRICH GEORG AUGUST EWALD, *Die poetischen Bücher des Alten Bundes* IV (1837), p.209; CARL SIEGFRIED, *Prediger und Hoheslied* (1898), p.53; KURT GALLING, *Prediger* (1940), p.70.

[5] Cette proposition semble faite déjà par CHARLES FRANÇOIS HOUBIGANT (*Biblia hebraica cum notis criticis et versione latina ad notas critica facta*, Paris: A.C. Briasson & L. Durand, 1743-1754); cf. EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.351.

[6] Cf. A. BAUMANN, art. אָבַל, dans: *ThWAT* I [1973], col.49: «Es geht um den Ausdruck des Gebeugt- und Gedemütigtseins unter dem erfahrenen [...] Gericht».

[7] ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa (1992), p.157; CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste et son double araméen* (1990) p.59: «il a goûté seul à son pain». Cf. TREMPER LONGMAN, *Ecclesiastes* (1998), p.167: «They are pictured as alone and blind in their eating».

[8] Cf., p.ex., JAMES L. CRENSHAW, *Ecclesiastes* (1988), p.124 («Because of his stinginess...»).

[9] *Koheleth*, p.219; cf., p.ex., aussi HANS WILHELM HERTZBERG, *Der Prediger* (1932), p.112 ([2]1963, p.132): «Man hat auch hier die Vorstellung des Mannes, der in seinem dunklen Arbeitsraum [...] über seiner Arbeit sitzt, sich kaum Zeit zum Essen nimmt und auch das im Sinne des Wortes „im Finstern" tut; an fröhliche Feste auf den Plätzen und auf den Dächern

l'objet de l'acte de «manger» («er zehrt sein Leben auf in Dunkelheit»)[1]; Norbert Lohfink (1980) suppose la situation du riche qui avait tout perdu et, maintenant dans les «ténèbres» de l'esclavage, doit travailler pour payer ses dettes[2]; Arnold B. Ehrlich, (1914) et James L. Kugel (1989) remplacent חֹשֶׁךְ par חשך pour y trouver une allusion à des repas frugaux[3]. On pourrait multiplier ces citations; leur grand nombre souligne le caractère problématique du texte biblique ainsi que le manque d'évidence de toutes les propositions exégétiques faites jusqu'ici.

Selon ma reconstruction, la description commence dans les termes suivants: «De surcroît (גַּם)[4], durant tous ses jours dans les ténèbres [c'est-à-dire durant tout le temps qu'il passera dans le monde des morts], il se lamentera [sur son sort, sur la situation dans laquelle il sera arrivé] et s'affligera profondément».

Il n'y a aucune raison sérieuse de contester la forme d'un parfait consécutif de וְכָעַס[5]. Dans le livre de Qohéleth, ce verbe כעס se retrouve en 7,9; la combinaison avec הַרְבֵּה n'est pas non plus singulière, mais attestée encore en Néh 3,33. La racine כעס fait partie de la «Physiology of tears»[6]; il faut compter cette occurrence dans notre v.16 parmi les références qui demandent une traduction au sens de «chagrin» ou «affliction»[7]. À cet égard, on peut constater une parfaite complémentarité entre אבל (cf. ci-dessus) et כעס, entre le verbe à l'imparfait et la reprise sous forme d'un parfait consécutif.

La traduction grecque (LXX) n'a pas reconnu la fonction verbale des deux mots, qu'elle a rendus par deux substantifs (πένθει καὶ θυμῷ). En effet, leurs formes nominales sont plus fréquemment attestées que les formes verbales. 2,23 a peut-être exercé une influence particulière, car ce verset commence également avec כָּל־יָמָיו et atteste la racine כעס sous sa forme nominale.

Les deux derniers mots du verset ne sont pas en ordre. Les massorètes les ont vocalisés comme des substantifs («et sa maladie et [la/une] irritation»), mais il est peu probable que seul le premier soit accompagné d'un suffixe. En analogie à la structure syntaxique qui domine la première partie du v.16, je propose de lire ces deux mots également comme des verbes, plus précisément comme des parfaits consécutifs[8]: וְחָלָה וְקָצַף. Le

denkt er nicht»; CHOON LEONG SEOW, *Ecclesiastes* (1997), p.222: «consuming in darkness means roughly the same thing as going in darkness, being dead. [...] The gist of the idea is that these people, though they are alive, go through life in utter darkness. Unable to enjoy life in the present, they make themselves exceedingly miserable all their lives».

1 *Der Prediger Salomo's*, p.164; cf. aussi CHOON LEONG SEOW, *op. cit.*, p.201: «all his days he consumes in darkness», p.208: «The verb *'ākal* "to eat, consume" is probably figurative, and refers to one's attempt to survive or make a living».

2 *Kohelet*, p.45: «Er muß – wohl in Schuldknechtschaft – für die Abzahlung seiner Schulden arbeiten, wenn er nicht sogar als Sklave verkauft ist...».

3 ARNOLD B. EHRLICH, *Randglossen zur hebräischen Bibel*, vol.VII, Leipzig: J.C. Hinrichs, p.254; JAMES L. KUGEL, «Qohelet and Money», dans: *CBQ* 51 (1989), pp.38-39 («all his days he eats in spare fashion»).

4 Cf. GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §153: «zur Einführung steigernder Sätze».

5 Cf. BO ISAKSSON, *Studies in the Language of Qohelet* (1987), p.105; ANTOON SCHOORS, *The Preacher* (1992), pp.88-89.

6 TERENCE COLLINS, «The Physiology of Tears in the Old Testament», dans: *CBQ* 33 (1971), pp.186-187; cf. NORBERT LOHFINK, art. כָּעַס *kā'as*, dans: *ThWAT* IV (1984), col.298.

7 NORBERT LOHFINK, *op. cit.*, col.299: «An vielen der angeführten Stellen dürfte eine Übersetzung auf der Linie von „Gram", „Kummer", „Unmut" am besten sein».

8 Pour d'autres exemples d'une série de plusieurs parfaits consécutifs cf., p.ex., Ex 6,6-7; És 8,7-8; Éz 14,13; Am 5,19.

premier (חלה) porte ici le sens d'«éprouver une grande douleur»/«se chagriner»[1]; le deuxième (קצף) décrit, dans ce contexte précis, «l'amertume» et «l'aigreur» d'une profonde tristesse[2].

La deuxième partie de l'énumération continue donc dans la même tonalité: «... et il déplorera sa profonde douleur et criera l'amertume de sa détresse». Dans le monde des morts, le riche fera l'expérience d'une négativité totale et en souffrira. Cette description fait, d'ailleurs, penser à la parabole du riche et de Lazare (Luc 16,19-31); le riche qui avait fait «chaque jour de brillants festins» (v.19), vivra, après sa mort, un renversement de situation radical qu'Abraham lui explique en ces termes: «Souviens-toi que tu as reçu ton bonheur durant ta vie, comme Lazare le malheur; et maintenant il trouve ici la consolation, et toi la souffrance» (v.25).

Pour *résumer* la tendance qui s'exprime dans les ajouts interprétatifs du Théologien-Rédacteur, on peut retenir deux aspects: a) une lecture plutôt littérale du terme de «non-rassasiement» (לא שׂבע); b) une ouverture à la pensée que le passage de ce monde dans celui des morts produira un renversement de situation dont les riches souffriront cruellement.

Le paragraphe VI: Qoh 5,17 – 6,9

Pour thème principal de ce paragraphe VI (*5,17aα; 6,1-9), le Disciple avait d'emblée indiqué רָעָה («mal/malheur»; 6,1a), notion encore renforcée par וְרַבָּה הִיא («grand est-il, ce mal!»; 6,1b). Voilà sur quoi le Disciple veut attirer toute l'attention du lecteur avec le הִנֵּה introductif («voici...»; 5,17). Rappelons le libellé comme nous l'avons reconstruit pour le début du paragraphe VI selon le Disciple[3]:

הִנֵּה אֲשֶׁר־רָאִיתִי אָנִי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ יֵשׁ רָעָה וְרַבָּה הִיא עַל־הָאָדָם Voici ce que j'ai vu sous le soleil: Il y a un mal, et ce mal est grand sur l'homme.

Cette volonté de qualifier si négativement la vie humaine (הָאָדָם) a dû provoquer la protestation du Théologien-Rédacteur. Pour lui, il serait impen-

[1] Cf. KLAUS SEYBOLD, art. חָלָה *ḥālāh*, dans: *ThWAT* II (1977), col.966: «Schmerz empfinden, sich grämen».

[2] Cette nuance est particulièrement attestée en syriaque; cf. GODREY ROLLES DRIVER, «Studies in the Vocabulary of the Old Testament VIII», dans: *JThS* 36 (1935), p.293 (avec la note 2).

[3] Pour l'argumentation et pour les détails cf., ci-dessus, p.305.

sable, après observations et conclusions, d'achever sur une pareille note. Son commentaire s'oppose pratiquement à l'opinion du Disciple: avant de laisser le lecteur passer à la considération sur la רָעָה («mal/malheur»; 6,1a), il place d'abord le terme opposé, טוֹב («bon»; **5,17a**). Il introduit ainsi un long passage interprétatif (5,17-19); tout en reprenant le texte du Disciple et quelques-unes de ses formulations (6,1-2), il veut orienter différemment la compréhension de la vie humaine.

Son nouveau terme-clé, en antithèse de רָעָה («mal»), est donc טוֹב («bon»), suivi encore par יָפֶה («beau»).

Heinrich (Hirsch) Graetz (1871) a considéré טוֹב אֲשֶׁר־יָפֶה comme une traduction de l'expression grecque καλὸν κἀγαθόν[1], mais dans cette hypothèse, la traduction de καί par אֲשֶׁר constitue un problème non résolu. Norbert Lohfink suppose alors une tournure ἀγαθὸν ὅτι καλόν qui «in der gehobeneren Philosophie seit Plato» aurait remplacé l'expression lyrique καλὸν φίλον[2]. Mise à part une éventuelle influence grecque, bien discutable, sur le texte du livre de Qohéleth, toutes ces propositions postulent que טוֹב אֲשֶׁר־יָפֶה constitue un hendiadys à rendre par «the supreme good»[3]. Une analyse syntaxique soigneuse du v.17 rend cette supposition plutôt improbable[4]: a) טוֹב doit être considéré comme indiquant l'*objet* du verbe ראה («ce que j'ai reconnu bon»[5]), en analogie avec le v.12 qui attestait רָעָה חוֹלָה dans la même fonction d'objet dépendant de la forme verbale רָאִיתִי[6]; dans les deux cas, ראה signifie «das Sehen von geistiger Apperception»[7]. b) אֲשֶׁר־יָפֶה introduit une phrase *explicative*: «c'est que...»[8]; ce qui est reconnu comme טוֹב, est expliqué par toute la phrase suivante: «il convient de manger et de boire...» (TOB).

Déjà en 3,11a, le Théologien-Rédacteur a introduit le terme יָפֶה («beau») pour varier טוֹב («bon»; 3,12 [deux fois].13)[9]. Bien que les deux termes

---

1 *Kohélet קהלת oder der salomonische Prediger*, Leipzig: Winter, 1871, p.80; cf. déjà GREGOR ZIRKEL, *Untersuchungen über den Prediger nebst kritischen und philologischen Bemerkungen*, Würzburg 1792, pp.48-49; cf., ci-dessus, p.200 note 1.

2 *Kohelet* (1980, ³1986), p.45.

3 Ainsi, p.ex., NORBERT LOHFINK, «Qoheleth 5:17-19 – Revelation by Joy», dans: *CBQ* 52 (1990), p.625 (= *Studien* [1998], p151: «das "vollkommene Glück"»); ALEXANDER A. FISCHER, *Skepsis oder Furcht Gottes?* (1997), p.58: «echtes Glück».

4 Cf., p.ex., FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Zeit und Zufall* (1993), p.193 note 80.

5 EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.352; cf., p.ex., aussi MICHAEL V. FOX, *Qohelet* (1989), p.217 («what I have seen to be good»); ANTOON SCHOORS, «Words Typical of Qohelet» (1998), p.36 note 116; TREMPER LONGMAN, *Ecclesiastes* (1998), p.162 («what I have observed to be good»).

6 Cette explication syntaxique ne correspond pas à l'accentuation massorétique (rebîa après אָנִי; cf. FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* [1875], p.299), mais elle est soutenue par la LXX (εἶδον ἐγὼ ἀγαθόν) ainsi que par la traduction de Jérôme (quod uidi ego bonum; *Commentarius in Ecclesiasten* [CChr.SL 72, 1959], p.296).

7 FRANZ DELITZSCH, *op. cit.*, p.299.

8 EMMANUEL PODECHARD, *op. cit.*, p.352; cf. MICHAEL V. FOX, *op. cit.*, p.218 («namely...»); ANTOON SCHOORS, *op. cit.*, p.36 («אשר nominalizes the following clause setting it in apposition to טוב»); TREMPER LONGMAN, *op. cit.*, p.162 («that is...»); FRANZ JOSEF BACKHAUS, *op. cit.*, p.437; cf. p.193 note 80 («nämlich»).

9 Cf., ci-dessus, p.200.

puissent exprimer des nuances différentes[1], ils sont ici plutôt en synonymes[2]. Dans l'introduction du commentaire rédactionnel, tout converge dans l'accentuation de la positivité: le «je» qui se prononce, souligne avoir reconnu quelque chose comme «bien» (טוֹב): cela «convient» (cela est parfaitement «adapté», יָפֶה) à l'existence humaine de chercher le bonheur dans le «manger» (אכל), «boire» (שׁתה) et «jouir du bien-être» (ראה טוֹבָה). Pour relativiser la רָעָה («mal/malheur») comme qualification de la vie humaine, le Théologien-Rédacteur se réfère ainsi au passage comprenant la triade «manger, boire et se réjouir» (8,15) que nous avons identifiée comme élément principal de la conclusion de Qohéleth le Sage. Une seule petite modification distingue la reprise du texte du Maître: le verbe שׂמח («se réjouir») est remplacé par ראה טוֹבָה (litt.: «voir le bien»), probablement pour éviter une association trop rapide entre «boire» et une gaieté (2,1-3). Cette même modification caractérise, d'ailleurs, aussi les autres passages dans lesquels la triade qohélethienne est utilisée (2,24 et 3,13)[3].

La suite du texte n'est pas non plus très originale: עָמָל («activité infatigable») comme caractère fondamental de la vie, en arrière-fond de la réjouissance en particulier, apparaît déjà dans le texte du Maître (cf. 3,9 et 8,15). Le Théologien-Rédacteur, cependant, a renforcé les connotations défavorables de ce terme («peines») en le complétant par une généralisation (בְּכָל־עֲמָלוֹ comme en 2,22 et 3,13; cf. 4,8) et par une forme verbale de la même racine étymologique (שֶׁיַּעֲמֹל comme en 1,3; cf. encore 2,11.18.19.20.22; 9,9). Si cette vie humaine en tant que עָמָל est encore précisée spatialement (תַּחַת־הַשֶּׁמֶשׁ [«sous le soleil»] comme en 1,3; 2,18.19.20.22; 9,9) et temporellement (מִסְפַּר יְמֵי־חַיָּו [«pendant le nombre des jours de vie»]; cf. 2,3 et 6,12), on en avait reconnu les premières attestations dans le livret initial (cf. encore une fois 8,15) qui est dès lors repris et cité comme une autorité. La même remarque vaut pour la qualification positive des jours de vie en tant que «donnés par Dieu» (אֲשֶׁר־נָתַן־לוֹ הָאֱלֹהִים), formule littéralement reprise du même texte de 8,15 (cf. aussi 2,24).

Ce verset est tellement marqué par les citations, les reprises et l'interprétation rédactionnelle que son auteur n'a prêté aucune attention au fait qu'il y utilise des pronoms possessifs (suffixes de la 3e personne: לוֹ; יְמֵי־חַיָּו; בְּכָל־עֲמָלוֹ) sans référence qui les explique. De manière sous-entendue, tout son commentaire ne pense, évidemment, qu'à הָאָדָם («être humain»; 6,1) dont il est égale-

---

1 Cf., ci-dessus, p.200.

2 Franz Josef Backhaus, *op. cit.*, p.193 note 80.

3 Contrairement à 2,24 et 3,13, le Théologien-Rédacteur utilise ici la forme du féminin (טוֹבָה) à la place du masculin (טוֹב); le substantif féminin reviendra dans le texte rédactionnel de 6,6a (טוֹבָה לֹא רָאָה). Les deux formes (masculine et féminine) semblent être utilisées réciproquement sans que je puisse y reconnaître des nuances évidentes dans l'un ou l'autre cas.

ment fait mention dans le texte de 8,15 si largement cité par le Théologien-Rédacteur.

Après avoir ainsi invoqué d'anciens témoins au sujet du sens de la vie humaine, il ajoute l'interprétation qui lui est propre, un peu séparée des textes cités par un כִּי explicatif («car», «parce que»): «car telle est sa part». Il avait déjà introduit une formulation identique dans le contexte analogue de 3,22 (cf. aussi 2,10 et 9,9). Il redit ainsi son idée fondamentale que la joie de la vie n'est pas le fait (עשׂה) de l'homme, mais un חֵלֶק («part», «lot») attribué à chacun par Dieu.

C'est seulement après cette affirmation de principe que le Théologien-Rédacteur aborde, au **v.18**, le thème du riche. Il l'introduit par un גַּם («aussi», «même»): la situation du riche doit être considérée, en fin de compte, comme un aspect particulier de la condition de אָדָם («être humain»); toute évaluation du sort d'un fortuné est, par conséquent, subordonnée au concept qu'il applique à l'existence humaine en général[1]. C'est ainsi qu'il tempère l'importance que le Disciple, en 6,1-2, avait donnée à la question des vaines promesses de bonheur vues dans les richesses. Nous sommes ici en présence d'un exemple particulièrement éloquent du procédé interprétatif du Théologien-Rédacteur. Il reprend à peu près toute une phrase du texte qu'il souhaite commenter (6,2a): l'expression עֹשֶׁר וּנְכָסִים («richesse et ressources») n'est pas seulement reprise sans aucune modification, mais on retrouve aussi l'affirmation que toute cette fortune est un «don» de Dieu (נתן־לו הָאֱלֹהִים). La substitution de ...אִישׁ אֲשֶׁר (6,2: homme/quelqu'un ...) par ...כָּל־הָאָדָם אֲשֶׁר (5,18: homme/être humain ...) est une petite variation apparemment peu substantielle, le sens de l'énoncé n'est guère modifié, mais la condition humaine comme telle (הָאָדָם en contraste avec le monde divin: הָאֱלֹהִים) se trouve ainsi accentuée. L'introduction du cas, dans le texte de base (6,2) et dans le commentaire interprétatif (5,18), est donc pratiquement identique. Mais ensuite, le commentaire va présenter le contraire de ce qui était énoncé par le Disciple: en 6,2, ce dernier avait évoqué une situation tragique: le même Dieu qui avait donné les conditions matérielles pour jouir d'une vie heureuse, ne permet finalement pas la réalisation du bien-être ardemment attendu. En reprenant la tournure identique שלט [hif'il] + לֶאֱכֹל + מִמֶּנּוּ (litt.: «le rendre maître d'en manger»), mais en laissant tomber la négation לֹא, le Théologien-Rédacteur présente l'antithèse: «...et Dieu lui a laissé [effectivement] la faculté de jouir de sa fortune». Avec son commentaire, il souhaite que le lecteur envisage d'abord les situations *positives* avant d'être confronté aux éventualités néga-

---

[1] Cf. aussi ALEXANDER A. FISCHER, *Skepsis oder Furcht Gottes?* (1997), p.67: «Dabei stellt das einleitende גם כל האדם heraus, daß Gott *dem* Menschen den Genuß der Früchte seiner Arbeit in der Regel nicht verwehrt».

tives. Il accentue encore cette description en la complétant par la reprise de son propre terme-clé חֵלֶק (cf. v.17): «[... et Dieu lui a laissé la faculté] de profiter [effectivement] de la part qui lui revient». Cette «part» est, quasi comme pour rappel, encore précisée comme la disposition de «se réjouir (לִשְׂמֹחַ) dans son travail (בַּעֲמָלוֹ; cf. v.17)».

Toute cette évocation est condensée dans le pronom démonstratif זֹה à la fin du v.18 («ça c'est...» ou «c'est là ce qui est...») qui reçoit l'attribut de «don de Dieu» (מַתַּת הָאֱלֹהִים; cf. 3,13 !). Cela n'ajoute, en fait, rien de nouveau aux formulations précédentes étant donné que le substantif מַתַּת («don») reprend le verbe נתן («donner»; v.18a) de la même racine étymologique. Cette répétition n'est pourtant pas sans importance, car contrairement à l'ambiguïté dans laquelle le Disciple demeure à l'égard de ce qui est «donné» par Dieu (6,2), le Théologien-Rédacteur, lui, ne définit le «don de Dieu» qu'en termes exclusivement *positifs*.

Le ton (positif!) est donné. Mais le Théologien-Rédacteur doit encore aborder le problème des aspects négatifs dans la vie, si fortement accentués par le Disciple. Il le fait dans la suite de son commentaire (**v.19**). Il y souligne que la «joie» (לִשְׂמֹחַ; v.18) malgré les peines de la vie (בַּעֲמָלוֹ; v.18) est tout à fait possible si l'on ne se soucie (זכר[1]) pas trop (לֹא הַרְבֵּה) des «jours de sa vie», c'est-à-dire de leurs «peines». La même idée est exprimée en Prov 31,7b (וַעֲמָלוֹ לֹא יִזְכָּר־עוֹד, «il ne se souciera plus de sa peine»; cf. aussi Job 11,16), mais sous une forme plus radicale qui ne recommande pas seulement d'éviter les préoccupations excessives (לֹא הַרְבֵּה; «pas trop») dans les tourments des préoccupations angoissées, mais de les «oublier» (שׁכח; v.7bα) à tout jamais (לֹא ... עוֹד; v.7bβ). Il ne me semble pas exclu que la formulation לֹא הַרְבֵּה («pas trop») constitue, elle aussi, une reprise interprétative du texte de 6,1; car הַרְבֵּה appartient à la même racine étymologique que רַבָּה en 6,1b. La négation לֹא ajoutée indiquerait alors encore une fois la contestation réagissant à l'opinion du Disciple: toute démesure unilatérale et prise de position négative sont à corriger !

Noyer son chagrin ou ses soucis dans l'alcool n'est pas une habitude récente, Prov 31,6-7 en parle déjà. Le Théologien-Rédacteur, par contre, tient à éviter toute solution grossière et superficielle; selon lui, ce n'est pas l'homme qui doit se procurer les moyens d'oublier ses soucis, mais Dieu lui-même (הָאֱלֹהִים en position initiale, accentuée, au v.19b !) lui accorde de centrer légitimement sa pensée sur la joie.

---

[1] Cf. CARL SIEGFRIED, *Prediger und Hoheslied* (1898), p.54: «יזכר hier mit Sorgen an etwas denken»; WILLY SCHOTTROFF, *‚Gedenken' im Alten Orient und im Alten Testament. Die Wurzel zākar im semitischen Sprachkreis* (WMANT 15), Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1964, p.150: «eine gefühlsbestimmte Anteilnahme».

Le mot מַעֲנֶה est particulièrement discuté dans l'exégèse[1]. Je suis d'avis que les arguments les plus convaincants plaident pour y reconnaître une forme dérivée de ענה III («s'occuper»): a) Les traductions anciennes attestent cette compréhension: ὁ θεός περισπᾷ αὐτὸν ἐν εὐφροσύνῃ καρδίας αὐτοῦ (LXX); Deus occupat in laetitia cor eius (Jérôme[2]). b) La racine ענה III n'est attestée que dans le livre de Qohéleth (1,13; 3,10; 5,19), «thus the word is important for him»[3]. c) Le contexte dans les deux autres attestations de ענה III (1,13 et 3,10) est marqué par des idées comparables à celles de notre texte de 5,19: c'est *Dieu* qui «donne» cette occupation.
Ce qui a aussi divisé les exégètes (et les a poussés à trouver d'autres solutions) est la question des connotations (positives ou négatives) liées à cette racine ענה III. Déjà Jérôme a expressément souligné le sens *positif* de cette «occupation»: Notandum quoque, quod hic in meliori parte accipitur pro occupatione spiritualis ueraeque laetitiae[4]. De même encore Norbert Lohfink qui, en refusant une distinction trop savante entre les racines ענה I et ענה III[5] défend fermement une orientation positive, «joyeuse», de ce verset[6]. Roland E. Murphy, en revanche, rejette explicitement la conception de Norbert Lohfink[7] en supposant des connotations négatives pour ענה III et en voyant une «sardonic note» dans ce verset: «the God-given joys ultimately distract humans (rather than satisfy them) from the misery of their short lives»[8]. Pourtant, pas plus la compréhension positive de la racine ענה III, que sa compréhension négative ne sont incontestables. Il faudrait partir d'une signification plutôt *neutre* (une «occupation» à laquelle on consacre son activité et son temps)[9], et c'est seulement le *contexte* respectif qui décide de la connotation. Pour garantir une compréhension clairement négative, l'auteur se sent obligé, par exemple, d'ajouter l'adjectif רָע (1,13).
En 5,19, il faut choisir pour ענה III une compréhension aussi neutre que possible, sinon positive: a) La traduction doit faire ressortir que c'est *Dieu* qui donne une certaine occupation à l'homme. b) Cette occupation concerne avant tout la *pensée* de l'homme, sa vie intellectuelle et spirituelle (cf. לֵב). c) Son penser ne doit pas prendre la forme de réflexions intellectuelles trop poussées, stériles et interminables (cf. 1,13; 3,11b), et encore moins focalisées sur ce qui tourne mal dans le monde (רָע; 6,1-2), mais toute la vie, telle qu'elle est accordée par le Créateur, doit être orientée positivement, inspirée par une *joie de vivre* (שִׂמְחָה).

Cette joie profonde en tant que «pouvoir» (cf. חֵלֶק) et «devoir» (cf. מַעֲנֶה) donnés par Dieu est proclamée *cantus firmus* de la vie, un cantus si magistral que, pour le Théologien-Rédacteur, toute dissonance (6,1-2) est secondaire.

---

1 Cf., p.ex., l'exposé de la discussion exégétique chez NORBERT LOHFINK, «Qoheleth 5:17-19 – Revelation by Joy», dans: *CBQ* 52 (1990), pp.625-635 (= *Studien* [1998], pp.151-165); ALEXANDER A. FISCHER, *Skepsis oder Furcht Gottes?* (1997), pp.81-83.
2 *Commentarius in Ecclesiasten* (CChr.SL 72, 1959), p.296.
3 NORBERT LOHFINK, *op. cit.*, p.627 (= *Studien* [1998], p.154: «Das Wort ist für ihn wichtig»).
4 *Commentarius in Ecclesiasten* (CChr.SL 72, 1959), p.297.
5 NORBERT LOHFINK, *op. cit.*, p.626 note 8 («subtle distinction»), pp.630 et 634 (= *Studien* [1998], p.152 note 8 [«so subtile Unterscheidung»], pp.158 et 164).
6 «...that God gives an answer, i.e., that he *reveals* himself *by* the joy of the heart»; *op. cit.*, p.627 (= *Studien* [1998], p.154: «... daß Gott *durch* die Freude des Herzens antwortet, d.h. sich *offenbart*»).
7 ROLAND E. MURPHY, «On Translating Ecclesiastes», dans: *CBQ* 53 (1991), pp.578-579, également dans son commentaire: *Ecclesiaste* (1992), pp.47-48 et p.53.
8 *Ecclesiaste* (1992), p.53; cf. *CBQ* 53 (1991), p.579.
9 Cf., ci-dessus, p.59.

La mention de la joie de vivre achève ainsi tout son passage introductif (5,15-19) qui veut commenter d'avance l'évocation du pire (6,1-2) et le relativiser.

Après cette intervention, placée à la suite de l'introduction du Disciple הִנֵּה אֲשֶׁר־רָאִיתִי אָנִי («Voici ce que j'ai vu...»; 5,17aα), le Théologien-Rédacteur s'est senti obligé de marquer le retour au texte de la tradition dont il avait voulu orienter la lecture. Il le fait en **6,1** en répétant אֲשֶׁר־רָאִיתִי («ce que j'ai vu...»), complété par l'expression stéréotypée תַּחַת־הַשָּׁמֶשׁ («sous le soleil»), insérant toute cette proposition relative après les deux premiers mots יֵשׁ רָעָה («il y a un mal»). Il obtient ainsi une ouverture tout à fait comparable à celle de 5,12a, mais avec le léger inconvénient que dès lors l'adjectif רַבָּה («grand») se trouve assez éloigné du mot qu'il qualifie, רָעָה («mal/malheur»).

Ensuite, le Théologien-Rédacteur n'intervient pas dans le texte qu'il a reçu de la tradition (6,1-2), il le reproduit jusqu'à la brève formule habituelle, avec le terme הֶבֶל (v.2bα). Puis il ajoute, comme il l'a pratiqué en 4,8b, un deuxième élément, parallèle (**v.2bβ**): וָחֳלִי רָע הוּא. Quelques exégètes ont compris le mot חֳלִי au sens de «maladie (physique)»[1], signification prédominante en effet dans l'hébreu biblique; ainsi on pourrait proposer ici la traduction suivante: «et une maladie maligne, ça»[2]. Ce serait donc une «maladie» qui aurait empêché le riche de profiter lui-même des richesses, et aurait probablement causé une mort prématurée de sorte que toute la fortune serait échue à un «autre» (v.2). Cette compréhension n'est pas à exclure absolument, mais il me semble plus approprié d'interpréter le terme חֳלִי selon les mêmes connotations que les autres mots de la racine חלה[3], attestée trois fois dans les versets qui précèdent (5,12.15.16). J'adopte alors la signification «faiblesse» (manque de force) qui conviendrait parfaitement au parallélisme avec הֶבֶל («[faible] souffle»; v.2bβa); il faut, bien sûr, comprendre les deux mots hébreux au sens abstrait: «vanité», «absurdité»[4], ou encore «manque» de sens qui constitue un «mal» (חֳלִי רָע) et engendre désolation et souffrance (cf. 5,16[5]). Dans sa volonté de commenter le texte, le Théologien-Rédacteur établit des rapports interprétatifs entre les différents termes (הֶבֶל, חלה, רָעָה), mais par là, en même temps, il détruit sensiblement la gradation et la progression des trois «paragraphes»[6].

---

[1] Cf., p.ex., KURT GALLING, *Prediger* (1940), p.71 («Krankheit der Kehle»); H. LOUIS GINSBERG, «Supplementary Studies in Koheleth», dans: *PAAJR* 21 (1952), p.44; pour la lecture חֳלִי רַע [ḥâlî rā'] au sens de «choléra» cf. BENJAMIN KEDAR-KOPFSTEIN, *ZAH* 5 (1992), p.75.

[2] DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* (1977), p.19.

[3] Pour tous les détails cf. surtout, ci-dessus, pp.293-294.

[4] Rappelons la traduction ἄτοπος («absurde») chez Grégoire le Thaumaturge (JOHN JARICK, *Gregory Thaumaturgos' Paraphrase of Ecclesiastes* [1990], p.125); cf., ci-dessus, p.294 (avec la note 4).

[5] Cf., ci-dessus, p.370 avec la note 1 («sich grämen»).

[6] Cf., ci-dessus, p.294 (et p.306).

Après avoir donc complété la brève formule «[גַּם־]זֶה הֶבֶל», le Théologien-Rédacteur passe à sa lecture du «cas» d'un «homme» (אִישׁ) dont le bonheur est décrit de façon traditionnelle et idéalisée: on lui voit une très nombreuse progéniture et il jouit d'une grande longévité (v.3). Le second de ces deux motifs se trouve *deux* fois dans le verset, répétition qui signale une intervention rédactionnelle[1]. Si l'on cherche à distinguer l'élément le plus ancien de celui qui l'interprète, on doit donner la préférence au passage «bien singulier»[2] רַב שֶׁיִּהְיוּ יְמֵי־שָׁנָיו ($v.3a\alpha_3$) et l'attribuer au Disciple[3]. Le Théologien-Rédacteur aurait donc placé, au **$v.3a\alpha_2$**, son commentaire *devant* le texte de la tradition, comme il le pratique assez fréquemment.

Pourquoi a-t-il ressenti la nécessité d'ajouter une interprétation ? Je dirais que le texte de sa *Vorlage* ne lui a pas semblé suffisamment clair. Le mot רַב, en effet, permet plusieurs compréhensions. Mentionnons en premier la signification «puissant» qui, d'ailleurs, est aussi adoptée par le Targoum[4]. Notons ensuite que רַב, dans une position initiale (comme ici !), peut exprimer l'idée d'un «c'en est trop !» (cf., p.ex., 1Rois 19,4). C'est donc probablement pour assurer la juste compréhension de רַב au sens de «nombreux» que le Théologien-Rédacteur a inséré, en tête, une sorte de clé de lecture pour la phrase difficile qui pourrait prêter à malentendu. Pour son commentaire explicatif, il a choisi une tournure aussi simple et évidente que possible qui combine le verbe חיה («vivre) avec le mot שָׁנִים («années»), combinaison très fréquemment attestée dans la littérature biblique et extra-biblique[5].

Le Disciple avait opposé à la description du bonheur idéal ($v.3a\alpha_1$ et $v.3a\alpha_3$) le motif de «non-rassasiement» ou non-satisfaction (לֹא שׂבע; $v.3a\alpha_4$). Cet inassouvissement concerne, selon lui, la vie individuelle dans les limites de l'espace et du temps: tant qu'un souffle atteste l'existence d'un humain (נַפְשׁוֹ !; cf. Gen 2,7), celui-ci désire toujours le bonheur – attente qui ne pourra cependant jamais être pleinement satisfaite. Mais voici qu'avec le **$v.3a\beta$**, le texte ne concerne plus l'individu vivant, mais son enterrement – comme si la sépulture engageait la question du bonheur. Depuis longtemps, on a remarqué la rupture dans la pensée[6], et même un exégète très prudent comme Robert

---

1 En supposant l'unité d'auteur du livre de Qohéleth, l'exégèse traditionnelle a, certes, cherché d'autres solutions pour expliquer cette répétition quasi «tautologique» (cf., ci-dessus, p.311), mais aucune n'était suffisamment convaincante pour s'imposer dans un cercle plus grand d'exégètes.

2 EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.355; cf., ci-dessus, p.310 (avec la note 7).

3 Cf., ci-dessus, p.310.

4 Le Targoum interprète רַב par deux termes parallèles qui indiquent tous deux une «puissance»: ... בשלטנותא ורבנותא הוא יהוין (ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa [1992], p.158; CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste* [1990], p.63: «puissance et autorité»).

5 Cf., p.ex., HELMER RINGGREN, art. חָיָה *ḥājāh*, dans: *ThWAT* II (1977), coll.881 et 883.

6 Cf., ci-dessus, p.311 (avec la note 5).

Gordis se permet de parler d'un «nonsense»[1]. Les choses se présentent un peu différemment, si on comprend ce passage comme un ajout rédactionnel. Cette approche se recommande déjà pour des raisons stylistiques[2]; mais surtout du point de vue du contenu; on peut constater que cet élément textuel s'explique bien dans le cadre des commentaires interprétatifs du Théologien-Rédacteur. Car, à son époque et dans son milieu, la pensée d'un individualisme de plus en plus marqué a suscité la question de savoir jusqu'où fallait-il pousser la réflexion sur l'existence de l'individu. Que reste-t-il de l'individu après sa mort ? Une existence d'«ombre» (6,12; 8,13) ? Une sorte d'«âme» qui «monte en haut» (3,21) ? Un avenir qui est «dans la main de Dieu» (9,1) ? Ce foisonnement d'interrogations brûlantes concernant l'«après» amène à prêter une attention accrue à la sépulture (individuelle !) qui, pour certains, ne devait justement pas être la «dernière demeure». Si la vie terrestre ne permet pas d'aboutir au bonheur (v.3aα_4), il faut l'attendre de l'«après» et tout préparer pour que celui-ci puisse se réaliser. Ce serait le pire des malheurs, si après une vie inassouvie, même les conditions les plus élémentaires pour un meilleur «après» n'étaient pas données.

Cette mention de la sépulture qui, à première vue, peut surprendre le lecteur, atteste la main du Théologien-Rédacteur encore par un autre trait. À de nombreuses reprises, nous avons pu constater qu'il place volontiers ses remarques interprétatives *devant* le passage qu'il souhaite annoter. Or, ici, ces quelques mots s'inspirent certainement du texte qui suit (v.4), en effet il évoque l'existence dans les «ténèbres». Le Théologien-Rédacteur souhaite préparer la compréhension de cette notion plurivoque par un terme clair, quasi technique, celui de «mettre dans la tombe» (קבר).

La mention des «ténèbres» qui entourent l'avorton (v.3b[3]), l'incite à ajouter une explication sûre et certaine, moins «poétique» (**v.5a**). Il l'introduit, de nouveau, avec la particule גַּם («aussi», «même»; cf. v.3bβ) et, pour les formes verbales, il passe encore une fois au parfait[4]. Les «ténèbres» dans l'existence de l'avorton sont expliquées ainsi: «le soleil, il ne l'a pas vu». Il s'agit là d'une définition, courante, semble-t-il, d'un avorton (cf. Ps 58,9; Job 3,16); elle n'apporte rien d'original au contexte, mais permet de rapprocher ce passage, ressenti comme trop problématique, d'un langage plus conventionnel. «Voir le soleil» est synonyme de «vivre» (cf. 7,11)[5].

---

[1] *Koheleth* (1951, [3]1968), p.258: «But would Koheleth regard a joyless existence, even if followed by elaborate funeral rites, as worthwhile? Obviously not. The clause as it stands reduces the sentence to nonsense».

[2] Cf. l'introduction וְגַם et le parfait; pour tous les détails, cf., ci-dessus, pp.311-312.

[3] Cf. aussi Job 3,16; És 14,19 (LXX); cf., ci-dessus, p.312.

[4] Cf., ci-dessus avec la note 2.

[5] Cela est régulièrement souligné par les commentateurs; cf., p.ex., EMMANUEL PODECHARD,

La suite du verset (v.5aβ) donne l'impression d'être lacunaire et douteuse: וְלֹא יָדָע – «il n'a pas reconnu». Reconnu quoi? On peut bien évoquer la possibilité d'un emploi absolu de cette expression וְלֹא יָדָע, sans complément, au sens de: «être sans connaissance» (cf., p.ex., Ps 73,22)[1]; mais habituellement, on attend un complément d'objet après ce verbe ידע. Il y a une certaine logique à attribuer cette fonction tout simplement au mot suivant (נַחַת): «il n'a pas connu de repos»[2]. Cette compréhension du texte hébreu est attestée dans certaines traductions anciennes[3], mais la formule qui suit (לָזֶה מִזֶּה) devient alors source de complications. La plupart des exégètes pensent que le complément d'objet précédent, שֶׁמֶשׁ (v.5aα), serait répété, de manière sous-entendue, au v.5aβ: «Il n'a même pas vu le soleil et ne l'a pas connu» (TOB)[4]. Cependant peut-on «connaître»/«reconnaître» (ידע) le soleil? Les textes bibliques n'attestent pas une telle expression. Mentionnons finalement encore la proposition très séduisante d'Alexander A. Fischer: il suppose une haplographie (ראה / רעה), ce qui lui permet de restituer le texte suivant: ורעה לא ידע – «et le mal, il ne l'a pas connu»[5], c'est-à-dire tous les maux et malheurs qui caractérisent la vie terrestre (cf. 4,3). Si nous poursuivons sur la piste ainsi ouverte, nous pouvons encore noter que cette expression ורעה לא ידע présente, par contraste, une analogie avec la tournure du **v.6a**: וְטוֹבָה לֹא רָאָה.

Le v.6, à son tour, pose des problèmes syntaxiques considérables[6], mais jetons d'abord un coup d'œil sur sa première moitié, que j'attribue au Théologien-Rédacteur. Ce v.6a est bipartite comme le v.5a. Son premier verbe חיה («vivre») correspond à l'expression «voir le soleil» du v.5aα[7], et si nous supposons la reconstruction וְרָעָה לֹא יָדָע pour le v.5aβ, la structure parallèle de וְטוֹבָה לֹא רָאָה (v.6aβ) est absolument évidente. Toute cette construction (v.5a || v.6a) développe un contraste absolu, quasi excessif, entre l'avorton qui meurt

L'Ecclésiaste (1912), p.356; CHOON LEONG SEOW, *Ecclesiastes* (1997), p.212: «To see the sun is to be alive».

1 Le premier exégète à avoir proposé cette interprétation, semble avoir été GERRIT WILDEBOER, *Prediger* (1898), p.142; cf. aussi (entre autres) GEORGE AARON BARTON, *Ecclesiastes* (1908), pp.134-135; AARRE LAUHA, *Kohelet* (1978), p.107 («nichts gewußt»); FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Zeit und Zufall* (1993), p.199 («weiß nichts»); CHOON LEONG SEOW, *op. cit.*, p.212 («There is, in fact, no need to supply an object for *yāda'*, the verb may be used intransitively with the meaning "be aware, conscious" or "have knowledge"»).

2 Cf. ROBERT B. SALTERS, «Textual Criticism and Qohelet», dans: *JNWSL* 23 (1997), p.59.

3 Cf. *BHS* sous 5^{a} (α', σ', θ', etc.); on peut y ajouter les manuscrits 147, 157, 159 et 299 de la Septante qui lisent l'accusatif ἀνάπαυσιν (EMMANUEL PODECHARD, *op. cit.*, p.356).

4 Cf., p.ex., FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.303 («die Sonne nicht gesehen und nicht gekannt»); MICHAEL V. FOX, *Qohelet* (1989), p.219 («... who neither saw or knew the sun»); TREMPER LONGMAN, *Ecclesiastes* (1998), p.164 («and did not know the sun»; cf. le commentaire explicatif, pp.171-172).

5 *Skepsis oder Furcht Gottes?* (1997), p.71 note 76.

6 P.ex., l'«anacoluthe» dans la construction de la phrase, régulièrement notée par les exégètes: cf., ci-dessus, p.315 (avec les notes 2-4).

7 Cf., ci-dessus, p.378 (avec la note 5).

avant même de vivre (v.5a), et l'homme dont les années se comptent par milliers[1]. Celui-ci aurait toutes les chances de profiter du bonheur qu'offre la vie (v.6aβ). Notons que nous retrouvons ici la même tournure (טוֹבָה + ראה) que nous avons déjà lue en 5,17, soit dans le commentaire 5,17-19 que nous avions attribué au Théologien-Rédacteur. Cela signifie que ce dernier revient toujours et encore sur la joie de vivre qui, pour lui, constitue le seul remède contre le mal que représente la mort. Ici à nouveau, avant que le lecteur ne parvienne à un autre passage sur ce dernier thème (v.6b), il est pressé d'insérer au préalable l'aspect du bonheur qu'il ne faut pas oublier de vivre.

Je suis d'avis qu'ici nous sommes bien encore une fois en présence d'une de ses interventions. Certes, si l'on prend les textes à la lettre, il n'y a pas là une correction qui contredise le texte interprété, un éloge différent ne vient pas en contraste immédiat avec l'éloge du sort d'un avorton (v.3b). De manière indirecte, pourtant, le Théologien-Rédacteur invite le lecteur à prendre avec le même sérieux cet exemple d'un avorton et celui d'un homme de plus de mille ans, c'est-à-dire: pas trop au sérieux, et en aucun cas au sens premier et littéral ! C'est un procédé subtil pour relativiser une formulation trop choquante trouvée dans le texte reçu.

Revenons maintenant au problème syntaxique de ce verset. Il est introduit par וְאִלּוּ que les exégètes unanimes rendent par «si» ou «même si»: «Même si celui-ci avait vécu...» (TOB). On explique cette forme אִלּוּ en y voyant deux éléments *'in* (אִן) + *lū* (לוּ)[2] qui, l'un et l'autre, signifient «si», elle peut (tout comme לוּ, d'ailleurs) introduire une proposition conditionnelle irréelle[3]. Dans notre verset, cette supposée proposition conditionnelle reste pourtant incomplète («anacoluthe»[4]), et nombre de traductions de nos jours ajoutent librement l'élément manquant selon le sens présumé, par exemple: «*Ce n'est pas la peine de vivre*, serait-ce jusqu'à deux mille ans...» (La Bible en français courant). Cette interprétation à l'aide d'une conjonction «si» (redoublée !) et d'une «anacoluthe», cependant, n'est pas entièrement satisfaisante[5].

---

1 Habituellement, on rend l'expression du texte hébreu (litt.: «mille ans deux fois») par «2'000 ans», mais signalons aussi la compréhension que lui donne Ibn Ezra: «un millier d'années multiplié par lui-même», c'est-à-dire un million (MARIANO GÓMEZ ARANDA, *El comentario de Abraham Ibn Ezra* [1994], pp.61* [אלף אלפים] et 100).

2 Cf., p.ex., KÖHLER-BAUMGARTNER, *HALAT*, vol.I (1967), p.50; cf. la discussion chez ANTOON SCHOORS, *The Preacher* (1992), pp.136-137.

3 Cf. CARL BROCKELMANN, *Hebräische Syntax*, Neukirchen 1956, §165d (p.158).

4 Cf., ci-dessus, p.379 note 6.

5 Relevons un petit indice, p.ex., dans le fait que ROBERT GORDIS, qui travaille très méticuleusement sur le texte hébreu, se sente pressé de minimiser le redoublement de la conjonction «si» dans l'explication habituelle de אִלּוּ: «ואלו = simply "if, even if."» (*Koheleth* [1951, ³1968], p.259).

Dans ce qui suit, j'aimerais exposer une interprétation différente. Elle part de la conviction que l'explication אִלּוּ = *'in* (אִן) + *lū* (לוּ) n'est de loin pas la seule possible.

Mentionnons, par exemple, la compréhension reflétée par la plus ancienne attestation en caractères hébreux, celle des manuscrits de Qumrân; le manuscrit 4Q109 lit pour le début du v.6 une forme un peu différente: ואם לוא[1]. Cette leçon divergente est, certes, enregistrée par tous les exégètes, mais ils supposent tout simplement qu'elle ne modifie aucunement le sens de la phrase[2], car ils considèrent לוא comme une autre graphie pour לוּ («si»). Cependant, il faut rappeler que לוא représente d'abord la *négation*. En ce qui concerne la tournure אִם לֹא, une de ses fonctions les plus fréquemment attestées est d'introduire un serment ou une (auto-)imprécation[3]. À ce sujet, il n'est probablement pas sans signification que, pour ce verset, le Targoum introduise expressément le terme שבועה («serment»)[4]. Par là, je ne veux pas dire que le texte original du livre de Qohéleth ait présenté cette forme précise אִם לֹא; je considère la leçon du manuscrit de Qumrân plutôt comme une tentative de rendre un mot difficile de l'original par une expression plus connue en langue hébraïque. Quelle est l'expression que je suppose originale ?

Il faut signaler que les éditions de Benjamin Kennicott et de Giovanni Bernardo de Rossi mentionnent douze manuscrits hébreux qui, pour notre texte biblique, lisent ואילו (à la place de ואלו)[5], forme qui se trouve aussi en 4,10. On pourrait, certes, dire que ce serait par erreur ou par volonté d'harmoni-sation que les copistes de ces douze manuscrits auraient introduit la forme de 4,10 en 6,6. Mais qui peut exclure d'emblée la possibilité inverse, à savoir que cette leçon ואילו constitue le texte original ? ואילו est, en effet, une *lectio difficilior*[6], tandis que la forme ואלו du texte massorétique est plus fréquemment attestée (en araméen et en hébreu). J'obtiens ainsi un texte que l'on peut rendre dans les termes suivants: «Malheur à celui (אִילוֹ) qui vivrait deux fois mille ans, mais n'aurait pas goûté le bonheur !». Cette compréhension une fois supposée, le v.6a forme alors une proposition *complète*; il n'est donc plus nécessaire de recourir à l'hypothèse d'une anacoluthe. De plus, l'énoncé «malheur à...!» s'apparente clairement à l'imprécation qu'il faudrait lire dans la version du manuscrit de Qumrân[7].

Résumons le procédé que le Théologien-Rédacteur a adopté pour atténuer le message provocateur qu'il avait trouvé dans le texte transmis. Par fidélité à la tradition, il ne peut pas supprimer l'éloge du sort de l'avorton (vv.3b-4).

---

1 JAMES MUILENBURG, «A Qoheleth scroll from Qumran», dans: *BASOR* 135 (1954), p.27.
2 Cf., p.ex., JEAN-JACQUES LAVOIE: «Cette variante [...] ne change en rien le sens du texte» (*Qohélet* [1992], p.124).
3 Cf., p.ex., GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §149.
4 ALEXANDER SPERBER, *Bible*, vol.IVa (1992), p.158; CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste* (1990), p.63.
5 Cf. JAMES MUILENBURG, *op. cit.*, p.27.
6 Cf., ci-dessus, p.331 note 2.
7 Cf., ci-dessus avec les notes 3 et 4.

Par respect, il n'ose pas dire explicitement le contraire. Il s'engage alors dans une interprétation qui «dit mieux», qui tende à surpasser le libellé reçu. Voici le moyen stylistique dont il use pour y parvenir: le message de la tradition n'est qu'une «affirmation» (אָמַרְתִּי; v.3b), sa propre interprétation se présente sous forme d'une malédiction ou imprécation (וְאִילּוּ; v.6a), d'un poids bien plus grand. Maudit plus que tous les autres celui qui, sa vie durant, ne sait pas goûter le bonheur ! L'essentiel est d'en profiter avant de descendre dans la tombe (v.6b).

Avec le v.6b, le Théologien-Rédacteur revient au texte transmis. Visiblement, il n'a ressenti aucune nécessité d'intervenir dans les vv.7-8. Le v.7, en effet, s'exprime en style de sentence proverbiale – qui oserait, sans raison particulière, contredire une vérité sapientiale ?! Le v.8 se présente sous forme de deux questions – et une question laisse à chacun la liberté de répondre. Pourtant, en tant que questions rhétoriques, elles ne supposaient qu'une réponse négative, préparant la «négativité» de la formule finale: «Cela aussi est vanité et poursuite du vent» (v.9b). Cette ligne continue, qui va s'intensifiant, est maintenant interrompue par le **v.9a** qui, dès son début, sonne tout autrement: טוֹב – «bien/bon !». Du point de vue stylistique, ce procédé correspond bien à ce que nous avons constaté à plusieurs reprises: il aime mettre un signe positif *devant* un texte qu'il considère comme trop négatif.

Jetons encore un coup d'œil sur le *contenu* de ce v.9a pour voir si l'attribution au Théologien-Rédacteur se confirme. On observera que le substantif מַרְאֶה reprend une fois encore la racine ראה déjà décisive dans l'intervention précédente du Théologien-Rédacteur (v.6a) comme pour son introduction du paragraphe entier (5,17). Nous avons pu constater que dans ces cas ראה ne désigne pas un «voir» au sens d'une simple perception des choses par la vue, mais plutôt un «faire connaissance» ou un «faire l'expérience» (ראה טוֹבָה: «connaître le bonheur», «jouir de ce qui est bon», «se régaler»), un vécu profond et existentiel[1]. Cette orientation est tout à fait soutenable aussi pour le substantif מַרְאֶה, même s'il est combiné ici avec עֵינַיִם («yeux»), ce qui pourrait induire une compréhension limitée à la perception visuelle. Cependant, il est incontestable qu'en hébreu, les «yeux» sont associés à des aspects fort personnels de connaissance et d'expérience[2]. Hors le livre de Qohéleth, l'expression מַרְאֵה עֵינַיִם est attestée encore cinq fois dans la Bible hébraïque[3]; les

---

[1] «Wirkliche Erfahrung»: LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen gründet das Glück* (1994), p.154.

[2] Cf. FRANZ JOSEF STENDEBACH, art. עַיִן *'ajin*, dans: *ThWAT* VI (1993), col.31 («Auge als Sitz personaler Vollzüge»), col.35 («An den meisten Belegstellen begegnet das Auge als Sitz personaler Wahrnehmung und Erkenntnis. Im Auge offenbart sich die „Seele" des Menschen») etc.

[3] Lév 13,12; Dtn 28.34.67; És 11,3; Éz 23,16.

connotations (positives ou négatives) varient considérablement selon le contexte, les exégètes se sont donc engagés sur des voies très différentes pour l'interprétation de l'expression au v.9a[1].

Il faut d'abord établir précisément le sens du second terme de cette comparaison («mieux vaut... que»): הֲלָךְ־נָפֶשׁ. Le premier mot présente l'infinitif du verbe הלך («aller»), utilisé, d'ailleurs, dans le verset qui précède immédiatement (v.8bβ), une forme de reprise qui caractérise très fréquemment les commentaires du Théologien-Rédacteur[2]. Le second mot (נֶפֶשׁ) renvoie également aux versets précédents (v.2aα_2, v.3aα_4 et v.7b) dans lesquels la traduction «désir[s]» est la plus adéquate. Rappelons que ces «désirs» sont décrits comme inassouvis, soit très négativement (cf. la négation לא au vv.3 et 7 !). Cela nous amène à un résultat qui correspond à l'utilisation habituelle de la formule de comparaison טוב ... מִן: le premier élément doit désigner quelque chose de *positif* et le second (introduit par מִן) quelque chose de *négatif*.

Ce résultat suppose que la première expression soit dénuée de toute connotation négative[3]. Signalons qu'en 11,9, ce «voir des yeux» sera repris dans le contexte indubitablement positif d'une exhortation et d'un encouragement. En Prov 15,30, un autre texte va probablement dans la même direction: «La lumière qui éclaire les yeux (litt.: la lumière des yeux) réjouit le cœur». La pensée du Théologien-Rédacteur n'est pas très loin de cette sentence: le «voir», clair et positif, est une condition fondamentale pour une joie de vivre. Il faut vivre dans le présent (qui est sous les «yeux») de ce qui se présente concrètement à chacun et chacune – au lieu de se perdre (הלך: «aller», ici «errer» par opposition au repos/stabilité) dans les «désirs» qui risquent de rester irréalistes et irréalisables. Telle est sa maxime, ce qu'il considère comme «bon» (טוב). Ainsi arrive-t-il vers la fin de sa relecture du «paragraphe VI» à une déclaration en טוב dont l'intention est très probablement de faire contrepoids à l'autre, celle du Disciple (v.3b): «Le sort d'un avorton est préférable (טוב) à celui d'un riche qui reste sans satisfaction». La première garde toute sa validité, mais il veut justement inviter les lecteurs à chercher cette satisfaction de vivre: elle est pleinement possible – à condition de se contenter du présent !

Pour *résumer* la pensée du Théologien-Rédacteur qui apparaît dans sa relecture du paragraphe VI, on ne caricature probablement pas avec la formule

---

[1] Cf., p.ex., les différentes interprétations esquissées par NORBERT LOHFINK, *Kohelet* (1980, [3]1986), p.48.

[2] Cf., p.ex., pour ce «paragraphe VI» les rapports étroits entre 5,18 et 6,2.

[3] Je ne suis pas sûr que, p.ex., la traduction «the pleasure of the moment» (CHARLES F. WHITLEY, *Koheleth* [1979], p.60) soit vraiment suffisamment *positive*. Il faut en tout cas réfuter la compréhension expressément *négative* que dessine NORBERT LOHFINK, *op. cit.*, p.48: «Doch 5[10] hat auch das Zusehen der Augen schon negativ [!] getönt».

suivante: «Un bon aujourd'hui vaut mieux que deux demains»[1]. Ou encore: Un raisonnable savoir-vivre confiant vaut mieux que le plus intelligent savoir pessimiste.

La reprise du petit texte de transition: Qoh 6,10 – 7,14

Le Disciple avait créé un «petit texte de transition» (6,10a.11b.12; 7,1.2.6b)[2] pour aider le lecteur à passer de ses trois paragraphes supplémentaires (IV à VI) au texte reçu de la tradition, la «conclusion» du Maître. Il n'est pas étonnant qu'ici encore le Théologien-Rédacteur ait ajouté quelques commentaires, surtout pour atténuer certaines formulations qui lui ont semblé peu édifiantes.

Je repère sa première intervention au v.10 dans lequel le Disciple (au v.10a) avait proclamé l'existence (strictement terrestre) de l'homme comme déterminée d'avance dans un quasi fatalisme. Ce déterminisme est bien exprimé aussi au niveau grammatical, car il avait choisi des formes verbales au nif'al, exprimant donc un passif. En revanche, l'élément textuel qui suit (**v.10b**: ...וְלֹא־יוּכַל), quitte cette forme «passive», et «l'homme» (אָדָם) redevient sujet grammatical. Je considère ce changement syntaxique comme un indice, certes encore insuffisant, pour distinguer entre un texte de «Vorlage» et son commentaire interprétatif. S'ajoute encore le style et l'expression: à plusieurs reprises, nous avons rencontré cette même affirmation, l'homme «n'est pas capable» (וְלֹא־יוּכַל), dans des commentaires du Théologien-Rédacteur (1,8.15; 8,17 [deux fois]; cf. encore 7,13), quand il souhaite montrer l'homme dans ses limites par rapport à Dieu.

Le changement de perspective entre le v.10a et le v.10b semble insignifiant; la modification interprétative, subtile, n'est pas négligeable. Car selon la description fataliste (v.10a), l'homme n'est que l'objet des forces par lesquelles tout est déterminé d'avance et d'une manière inévitable; la liberté de devenir un sujet actif construisant sa vie, ne mérite pas la moindre mention. L'interprétation correctrice (v.10b), par contre, ne souligne pas la tyrannie du *fatum*, mais seulement l'incapacité de l'homme, son incompétence et ses limites; il *est* considéré comme un sujet, mais un sujet imparfait et faible. Son «incapacité» (וְלֹא־יוּכַל) concerne ici, au v.10b, l'éventualité de «se disputer avec» (דִּין עִם) Dieu, de réclamer certains droits ou d'entrer en procès avec

[1] JEAN-JACQUES LAVOIE, *Qohélet. Une critique moderne de la Bible* (1995), p.135. La «traduction» que donne la Vulgate pour le v.9a, n'est pas très loin de cette formulation: «Melius est videre quod cupias, quam desiderare quod nescias».

[2] Pour l'exégèse de cette partie, cf., ci-dessus, pp.320-328.

lui[1]. Dans ce passage-ci, Dieu n'est pas désigné par «Elohîm», mais indirectement par «celui qui est plus fort»[2] que l'homme». Cette périphrase a suscité de nombreuses interprétations (p.ex., la mort plus forte que l'homme[3]); la plupart des exégètes, cependant, y reconnaissent une désignation de Dieu. Cette compréhension me semble, en effet, la plus probable, car en 7,13 et 8,17, dans d'autres contextes avec וְלֹא־יוּכַל et אָדָם, le vis-à-vis est également Dieu (אֱלֹהִים). Le Théologien-Rédacteur a choisi cette façon allusive d'en parler pour que son interprétation corresponde encore aux formes «passives», impersonnelles et énigmatiques du texte transmis (v.10a).

Le **v.11a** commence avec כִּי et fait attendre donc qu'il donnera des raisons («car», «parce que») pour l'«incapacité» de l'homme (וְלֹא־יוּכַל) dont il vient d'être parlé.

Dans la littérature exégétique, on rencontre parfois l'affirmation que ce v.11a permettrait deux types de traduction, valables l'une et l'autre[4]: a) On peut y lire une *seule* proposition nominale dont le participe מַרְבִּים devrait être rendu, dans les langues européennes modernes, par une proposition relative, p.ex.: «Car il est beaucoup de paroles qui accroissent (seulement) la vanité»[5]. b) On peut y reconnaître *deux* propositions nominales dont la première (avec יֵשׁ) exprime une «conditional nuance»[6]: «Quand il y a des paroles en abondance, elles font abonder la vanité» (TOB).
Du seul point de vue grammatical, les deux sont, en effet, possibles. Mais à en juger sur le contexte et son argumentation, le simple constat «il est beaucoup de paroles qui...»

---

1 La racine דין est, d'abord, marquée pas son utilisation dans le domaine juridique, mais sa signification plus large («se disputer», «rechten», «to strive») est également attestée (p.ex., 2Sam 19,10); cf. BEREND GEMSER, «The *rîb-* or controversy-pattern in Hebrew mentality», dans: M. Noth et D. Winton Thomas (éds), *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East* (VT.S III), Leiden: E.J. Brill, 1955, p.125 note 4.

2 Aujourdhui, les exégètes sont unanimes pour supposer que la différence dans le texte massorétique entre ketîb (שהתקיף) et qeré (שתקיף) ne demande pas une interprétation divergente du verset. תַּקִּיף est considéré comme un aramaïsme; la même racine תקף est déjà utilisée en 4,12 (cf., ci-dessus, pp.332-333). Pour ELISHA QIMRON, *Lešōnēnû* 56 (1991), p.117, toute la construction עם שהתקיף ממנו est un «aramaïsme» (ארמאיזם), et il renvoie en particulier à un texte d'Aḥiqar (VI,2): «'m zy [.?.] w'zyz mnk» (PIERRE GRELOT, *Documents araméens d'Égypte. Introduction, traduction, présentation* [Littératures anciennes du Proche-Orient, vol.5], Paris 1972, p.443 [§55]: «Avec celui qui est [...] plus fort que toi, ne conteste pas»; INGO KOTTSIEPER, *Die Sprache der Aḥiqarsprüche* [BZAW 194], Berlin / New York: de Gruyter, 1990, p.16: «Mit dem, der [...] stärker ist als du, führe keinen Rechtsstreit»; BEZALEL PORTEN et ADA YARDENI, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypte* [TADAE], vol. III: Literature, Accounts, Lists, Winona Lake: Eisenbrauns, 1993, pp.44-45: «With (one) who is [...] mightier than you...»).

3 Cf. DIETHELM MICHEL, *Untersuchungen* (1989), p.163. Cette interprétation est déjà proposée par Rashi (cf. AUGUST KNOBEL, *Koheleth* [1836], p.229).

4 Cf., p.ex., DIETHELM MICHEL, *ibid.*, p.163.

5 EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.362. L'analyse ne me semble pas correcte quand BO ISAKSSON (*Studies in the Language of Qohelet* [1987], p.156) suppose même pour le texte hébreu du verset la structure d'une «asyndetic relative clause» (sans אֲשֶׁר ou ־שֶׁ); cf. pourtant la note suivante.

6 BO ISAKSSON, *ibid.*, p.172 (et la note 4: «Perhaps also 6:11»).

n'expliquerait en rien l'affirmation du v.10b. Il faut surtout tenir compte de la structure du v.11a qui utilise *deux* fois un mot de la racine רבה. Dans la première occurrence (הַרְבֵּה), il ne faudrait pas traduire comme si l'expression דְּבָרִים הַרְבֵּה (cf. 5,6a !) était simplement équivalente à דְּבָרִים רַבִּים («viele Worte»[1]), mais la construction «paroles – en abondance» met indubitablement l'accent sur le second terme. Et c'est donc ce terme accentué qui, dans la deuxième occurrence (מַרְבִּים), est encore repris pour pousser l'énoncé plus loin. C'est donc l'interprétation du v.11a en tant que proposition *conditionnelle* que, dans ce contexte précis, il faut retenir comme la seule plausible[2].

L'intention du verset n'est pas d'affirmer simplement que «de nombreuses paroles» [pas toutes cependant ![3]] sont vaines et inutiles, mais de critiquer fondamentalement les discussions engagées sur des sujets dépassant les limites de la vie et du quotidien (cf. aussi 5,6). La notion de «paroles» reprend ainsi le terme דִּין («se disputer») du v.10b: le Théologien-Rédacteur n'accorde aucun sens positif aux réflexions philosophiques sur l'existence humaine (אֲשֶׁר־הוּא אָדָם), ses conditions et son destin[4]. Multiplier de tels discours signifierait pour lui augmenter tout ce qui est complètement inutile (הֶבֶל).

Le commentaire interprétatif des vv.10b-11a modifie donc sensiblement la perspective au regard de l'énoncé du Disciple. Tandis que ce dernier avait affirmé que l'absence d'un «gain» ou d'un «résultat» (יֹתֵר; v.11b) dans la vie humaine doit être attribuée à une détermination totale, un *fatum*, le Théologien-Rédacteur s'exprime à son tour sur un aspect de l'«inutilité» (הֶבֶל) dans l'existence, en le situant, toutefois, dans la multiplication des discussions parmi les hommes. Dieu (en tant que «*fatum*») est ainsi disculpé; les humains, s'ils suscitent et découvrent des «vanités» dans leur vie, en sont eux-mêmes responsables.

Dans la suite du texte, les formulations du Disciple (v.12) étaient dominées par la question de savoir ce qui est «bon» pour l'être humain (מַה־טּוֹב לָאָדָם), et la réponse donnée évoquait le טוֹב dans le seul contexte de la mort et de sa considération (7,1-2). Le Théologien-Rédacteur a donc trouvé *deux* tendances assez discordantes dans ce qui lui était transmis: le טוֹב d'une vie *sub specie mortis* (le Disciple en 7,1-2), et le טוֹב d'une vie joyeuse et festive (le Maître

---

1 FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Denn Zeit und Zufall trifft sie alle* (1993), p.438; cf., p.ex., CHOON LEONG SEOW, *Ecclesiastes* (1997), p.229: «many words»; TREMPER LONGMAN, *Ecclesiastes* (1998), p.176 («many words»).

2 Pour cette explication cf. KARL BUDDE, *Die Prediger* (HSAT II), Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), [3]1910, p.395 («Je mehr es der Worte gibt, je mehr der Nichtigkeit»); elle fut soutenue surtout par KURT GALLING, *Prediger* (1940), p.72.

3 Cf., p.ex., MICHAEL V. FOX, *Qohelet* (1989), p.225: «It implies that only some words increase absurdity».

4 FRANZ DELITZSCH a essayé de préciser encore le contenu de ces discussions en y reconnaissant une allusion à la controverse (entre Sadducéens et Pharisiens) sur la liberté de l'homme ou sa prédestination (*Hoheslied und Koheleth* [1875], p.308). Cette proposition est tout à fait intéressante, mais il me semble plus prudent de ne pas trop restreindre les thèmes des discussions intellectuelles et philosophiques rejetées par le Théologien-Rédacteur.

en 8,15). Dans ses ajouts rédactionnels, il donne régulièrement la priorité à la vie joyeuse (cf. 5,17-19); mais en tant que commentateur, il rencontre dès lors la tâche difficile d'intégrer aussi l'autre perspective, opposée, dans son interprétation. Quel sens pourrait-il donner au plaidoyer pour une réflexion sur la mort ?

Au **v.3**, visiblement, le Théologien-Rédacteur souhaite reprendre l'énoncé du v.2a en le résumant en deux termes seulement: ainsi כַּעַס récapitule toute la description en rapport avec le domaine de la mort (v.2aα), tandis que שְׂחֹק fait écho à l'évocation des festins et banquets (la «maison où l'on boit»; v.2aβ). Le choix de ces deux termes est à la fois adéquat aux allusions voulues et significatif pour l'intention de la démarche engagée. כַּעַס, en effet, est déjà utilisé en 5,16 dans un contexte qui parle de la mort (en tant que חֹשֶׁךְ) et du deuil (אבל; cf. LXX)[1]; cette racine linguistique fait partie de la «Physiology of tears»[2]. Étant donné qu'ici, en 7,3a, le mot כַּעַס appartient à un champ sémantique tout à fait analogue (cf. aussi בֵּית־אֵבֶל au v.2a !), le mieux est de le rendre par «chagrin» ou «affliction». Quant à l'autre terme, שְׂחֹק, lui aussi n'est utilisé que dans un sens précis et assez limité. En rapport avec la «maison où l'on boit», le mot ne veut évoquer ici que des connotations péjoratives: le «rire» sous l'effet de l'alcool, l'hilarité née d'une ivresse, l'euphorie «dopée» avec des stimulants. Comme déjà en 2,2, שְׂחֹק prend ici un sens manifestement négatif.

Notons encore dans ce verset du Théologien-Rédacteur deux traits caractéristiques de son procédé interprétatif: a) Il met en relation deux notions utilisées, toutes *deux*, au sens négatif – tandis que le Disciple en liait une positive et une négative, associant la dernière au terme *positif*, טוֹב. Le Théologien-Rédacteur, quant à lui, ne propose plus un tel renversement surprenant et provocateur; chez lui, le «chagrin» est connoté positivement (טוֹב) parce que le שְׂחֹק est considéré comme pire. La sinistre fatalité de la mort et du deuil évoquée dans le texte de la tradition, est ainsi atténuée par une procédure de relativisation (un terme *négatif* associé à un autre terme *négatif*). b) Le Théologien-Rédacteur modifie le regard, autre mode de «relativisation». Il ne parle plus de la mort au travers de phénomènes concrets et objectifs (par exemple, «maison de deuil»), mais il l'évoque dans les sentiments («subjectifs») qui la manifestent, par exemple le «chagrin». Le plus important, pour lui, est ce que l'*homme* retire de tout ce qu'il éprouve (cf. 6,11a !). À ce niveau, la réflexion sur la mort lui semble finalement «préférable» (טוֹב ... מִן) aux joyeuses festivités – il rejoint par là le «dit de préférence» formulé par le Disciple.

---

[1] Pour tous les détails de l'interprétation de 5,16 cf., ci-dessus, pp.367-369.
[2] Cf., ci-dessus, p.369 avec la note 6.

Cette «relativisation» oriente déjà, de manière implicite, vers la compréhension proposée par le Théologien-Rédacteur. Mais la formulation «mieux vaut chagrin que rire» est tout de même trop brève, peu claire, elle demande un développement. Il le présente au **v.3b**, introduit par כִּי («car», «parce que»). Le propos, en hébreu, ne compte que quatre mots, il est construit sur l'opposition entre, d'une part, ce qui est «mal» (רֹעַ) et ce qui est «bon» (יִיטַב), et, de l'autre, entre la «face» (פָּנִים) et le «cœur» (לֵב), soit entre la vie extérieure et la vie intérieure. Cette *structuration* extrêmement dense en parallélisme antithétique incite à supposer ici une sentence proverbiale[1] citée comme une «autorité» de la tradition pour justifier l'interprétation. Malheureusement, quant au *contenu* du passage, la littérature biblique ne nous fournit pas d'autres proverbes suffisamment proches du libellé du v.3b pour garantir l'exacte compréhension de cette référence supposée et de sa reprise adéquate. D'abord, on peut constater qu'il a pris l'expression רֹעַ פָּנִים pour expliquer son terme כַּעַס, peut-être est-ce justement cette association précise qui lui a recommandé le choix de ce proverbe. Le rapprochement est tout à fait légitime, car רע en rapport avec פָּנִים désigne effectivement la «tristesse du visage» (cf. Gen 40,7; Néh 2,2-3). Pour l'Hébreu, le «visage» est la partie «expressive» de l'homme qui témoigne des sentiments qui l'agitent (cf., p.ex., Gen 4,6). Quand le «visage» affiche un רע, il faut supposer que l'intérieur de l'homme en est profondément marqué (cf. Néh 2,2). Or surgit ici le problème de la compréhension du v.3b, car au «visage רע» ne correspond pas un «cœur רע» (cf. aussi Prov 15,13), mais au contraire: «sous un mauvais visage le cœur est bon»[2]. Une telle affirmation, parfaitement incongrue quant au rapport habituel entre les sentiments ressentis et leur expression visible, est totalement improbable. On pourrait bien sûr restreindre sa portée en la réduisant à une simple éventualité («sous un visage en peine, le cœur *peut* être heureux»[3]) ou bien en la limitant au monde des penseurs («une mine sombre cache un grand philosophe»[4]). Cependant, si l'on prend en compte le style proverbial de cette sentence et l'accent que cela lui confère, toute atténuation est exclue. La seule interprétation satisfaisante est celle esquissée par Emmanuel Podechard: la sentence ne veut pas décrire l'*état* du «cœur» («quand le visage est triste, le cœur est bon [joyeux]»), mais «l'effet *produit* sur le cœur par la souffrance et

---

[1] Cf., p.ex., VINCENZ ZAPLETAL, *Kohelet* (1905), p.176 («sprichwörtliche Redensarten»); GEORGE AARON BARTON, *Ecclesiastes* (1908), p.139.

[2] Traduction de JEAN-JACQUES LAVOIE («La philosophie comme réflexion sur la mort. Études de Qohélet 7,1-4», dans: *LTP* 54 [1998], p.92).

[3] *TOB*, p.1649; cf., p.ex., aussi ROLAND MURPHY, *Ecclesiaste* (1992), p.60: «for despite a sad face the heart can be joyful».

[4] Cf. ROBERT GORDIS, *Koheleth* (1951, [3]1968), p.268 («a sad face reflects a wise mind»); JEAN-JACQUES LAVOIE, *op. cit.*, p.105.

l'épreuve» («la tristesse du visage est bonne pour le cœur»)[1]. Autrement dit: יִיטַב לֵב n'exprime pas ici un «être» du cœur, mais un «devenir»[2]. C'est déjà en ce sens que la Septante a rendu cette expression (ἀγαθυνθήσεται); de même la traduction de Symmaque[3]. L'interprétation de Jérôme[4] et celle du Targoum[5] vont dans la même direction, mais la compréhension précise de cette «amélioration» du cœur dépend toujours de l'orientation théologique de l'exégète[6]. Si notre passage au v.3b cite un proverbe originaire de la tradition sapientiale, le טוֹב implique surtout ce qui est «salutaire» et «profitable»[7], ce qui contribue au mûrissement de la personne. L'effet éducatif de la souffrance est, en effet, un thème fréquemment abordé dans ce milieu[8]. En ce sens, on peut rendre le v.3 dans les termes suivants: «La douleur est préférable au rire. Elle attriste le visage, mais elle rend le cœur meilleur» (La Bible en français courant).

Aboutir sur une note *positive* (יִיטַב) caractérise bien l'intention du Théologien-Rédacteur avec son interprétation: même pour le thème de la mort, il ne veut pas que celui-ci permette de *dévaloriser* toute la vie comme les textes du Disciple tendent à le faire (מַה־יֹּתֵר לָאָדָם [6,11b]; מַה־טּוֹב לָאָדָם בַּחַיִּים [6,12a]; הוּא סוֹף כָּל־הָאָדָם [7,2b]; וְגַם־זֶה הָבֶל [7,6b]). La mort doit contribuer *positivement* à la maîtrise de l'existence, et il se réfère à l'idée sapientiale de la fonction éducative de la souffrance pour l'exprimer. Les formulations singulières et provocatrices du Disciple se trouvent ainsi bien émoussées, enveloppées dans un contexte de type traditionnel. La compréhension est modifiée par cet habillage.

Le **v.4** présente aussi les indices d'un ajout rédactionnel. בֵּית אֵבֶל («maison de deuil») est, en effet, une reprise littérale de l'expression identique du v.2a. La visée interprétative est à chercher dans ce que le v.4 apporte de supplémentaire: לֵב חֲכָמִים («le cœur des sages»), élément textuel qui se trouve, de

---

1 EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.366.

2 INGEBORG HÖVER-JOHAG, art. טוֹב *ṭôḇ*, dans: *ThWAT* III (1982), col.327 («ingressiv»: «Mut fassen»); pour un «devenir» *ad malam partem*, cf. Prov 14,13.

3 Selon sa citation chez Jérôme: «Per tristitiam quippe uultus, melior fiet animus»; *Commentarius in Ecclesiasten* (CChr.SL 72 [1959]), p.301, ll.44-45.

4 «... emendabitur cor»; *ibid.*, p.301, l.42.

5 בגין לאוטבא לב (ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa, p.159; CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste et son double araméen*, p.65: «... afin que le cœur des justes s'amende»).

6 C'est particulièrement manifeste pour l'interprétation eschatologique chez Jérôme et dans le Targoum.

7 «Heilvoll» et «förderlich»; INGEBORG HÖVER-JOHAG, art. טוֹב *ṭôḇ*, dans: *ThWAT* III (1982), col.329. Cf. aussi la «"Wisdom" Interprétation» de DOMINIC RUDMAN, «The Anatomy of the Wise Man: Wisdom» (1998), pp.467-468.

8 Cf. les nombreuses références énumérées par HANS WILHELM HERTZBERG, *Der Prediger* (1932), p.120 ([2]1963, p.146); GEORGE AARON BARTON (*Ecclesiastes* [1908], p.139) cite «the Greek proverb» «to suffer is to learn» (malheureusement sans aucune indication de sa source).

plus en position initiale, donc accentuée, de la phrase. La reprise du terme-clé de la fin du verset précédent, לֵב (cf. aussi la fin du v.2 !), est clairement délibérée. Avec cette résonance stylistique, le Théologien-Rédacteur tient à souligner l'enchaînement de son argumentation. À première vue, une fois de plus, le v.4 semble ne rien introduire de fondamentalement nouveau par rapport au v.2 – et cela donne justement l'impression que veut susciter cette relecture. Cependant, la nuance interprétative qu'il apporte n'est pas négligeable: il ne s'agit plus de l'homme en général (אָדָם) et de toute son existence, mais il applique aux «sages» et à leur pensée (לֵב) ce qui est dit au v.2. L'attitude des «sages» est ensuite opposée à celle des «insensés» dont le «cœur» est dans la «maison de joie». Ce motif antithétique, très fréquent dans la littérature sapientiale (cf., p.ex., aussi 2,14 et 9,17), fait partie du projet «éducatif» de celle-ci qui invite les disciples et les auditeurs à imiter les modèles exemplaires de la société. Avec ce vocabulaire habituel (כְּסִילִים/חֲכָמִים) et cette antinomie, le Théologien-Rédacteur veut donner l'impression de ne rien dire d'autre que ce qui est régulièrement évoqué par la sagesse traditionnelle. Mais un authentique proverbe sapiential n'aurait jamais situé le penser des sages dans la seule «maison de deuil»[1]; quant à l'aspect formel, cette «imitation» d'une sentence ne correspond pas vraiment à leurs structures classiques[2]. Ce commentaire «proverbisant» poursuit finalement le même but que nous avons déjà décrit pour le v.3: rendre acceptables dans un milieu plus traditionnel des idées provocatrices (vv.1-2). Le Théologien-Rédacteur y tend en remplaçant l'invitation à *vivre* (v.2: «aller») la situation d'une «maison de deuil» par la recommandation de *réfléchir* (v.4: deux fois לֵב) sur tout ce qui concerne la mort. Cette réflexion est un élément incontournable, puisque donné par le texte qu'il a reçu, mais le commentateur montre bien que s'il accepte ce thème, il souhaite mettre l'accent principal sur la vie et la joie de vivre (cf. 5,17-19)[3]. Contrairement à l'intention du Disciple, chez lui la réflexion sur la mort ne peut donc revendiquer qu'une importance *relative*.

Les **vv. 5 et 6a** forment ensemble une petite unité littéraire composée d'un «dit de préférence» (טוֹב ... מִן) et d'une explication (avec כִּי)[4]. Il est très probable qu'il s'agit ici d'une sentence proverbiale[5] reprise par le Théologien-

---

[1] Cf. aussi CHRISTIAN KLEIN, *Kohelet* (1994), p.72: «Das darin Behauptete entbehrt jeder Rationalität oder allgemeiner Erfahrung».

[2] Cf. CHRISTIAN KLEIN, *op. cit.*, p.72-73; p.73: «nachgemachter» *parallelismus membrorum*.

[3] Cette dernière, pourtant, ne doit pas être confondue avec la «joie» (superficielle) des «insensés» dont la pensée reste plongée dans la בֵּית שִׂמְחָה. C'est ainsi que le Théologien-Rédacteur commente la בֵּית מִשְׁתֶּה du v.2. Déjà pour son texte de 5,17-19, nous avons constaté qu'il évite des termes de la racine שׂמח pour la description positive d'une «joie de vivre».

[4] Cf. AARRE LAUHA, *Kohelet* (1978), p.125 («kleine Einheit»).

[5] Cf. DIETHELM MICHEL, *Untersuchungen* (1989), p.135: «Die vv. 5-6a könnten durchaus Zitat eines Weisheitsspruches sein, alle Wahrscheinlichkeit spricht für diese Annahme».

Rédacteur. L'intégration de ce texte à cet endroit précis est motivée, d'une part sans doute, par l'opposition entre le «sage» et l'«insensé» qui s'y exprime, mais d'autre part et surtout, par le terme-clé שְׂחֹק («rire») qui apparaît à la fin de la sentence, formant là pour ainsi dire l'«objectif éducatif» de cette leçon sapientiale: ...כֵּן – «c'est justement comme ça, le rire de l'insensé !». Ainsi, avec le mot décisif שְׂחֹק, ce petit morceau traditionnel a permis d'éclairer encore la compréhension du même mot au v.3a, sa connotation péjorative.

Au **v.5**, l'opposition entre le «sage» et l'«insensé» est accrue par le contraste, inverse, entre une גְּעָרָה et un שִׁיר. On peut parler d'une composition «asymétrique» qui donne à ce «dit de préférence» sa finesse et son acuité: au terme positif de «sage» est joint un mot qui suscite plutôt des associations déplaisantes («vociférer», «hurler», «menacer»[1]), tandis que l'«insensé» est honoré d'un mot neutre, sinon tout à fait positif («chanter»). Se faire «invectiver» par un sage est [tout de même] préférable que de se faire «enchanter» par des insensés. Cette maxime peut être rapprochée de plusieurs sentences du livre des Proverbes qui soulignent également le prix de la semonce d'un sage en général ou dans le cadre de l'éducation (גְּעָרָה: Prov 13,1; 17,10; cf. aussi Prov 12,1; 15,12.31.32; 19,27, etc.). En ajoutant cette sentence au v.4, le Théologien-Rédacteur fait un pas de plus: comparant les «sages» et les «insensés», il n'envisage pas seulement leurs «réflexions» (לֵב deux fois au v.4), mais passe maintenant à leurs «expressions» (שמע deux fois au v.5).

On observe une légère incohérence dans la construction du parallélisme[2]: à l'infinitif du premier élément de la comparaison (לִשְׁמֹעַ) ne correspond pas, dans le second, un infinitif (on attendrait, p.ex., la forme מִשְּׁמֹעַ), mais une expression plus longue: מֵאִישׁ שֹׁמֵעַ. On ne peut que spéculer sur les raisons de cette structure moins équilibrée. Peut-être était-elle déjà propre à la sentence au fil de sa transmission antérieure ou s'agit-il d'une modification faite par le Théologien-Rédacteur ? On pourrait, p.ex., l'expliquer par une tendance qui souhaitait éviter une mise en parallèle trop absolue des deux emplois du verbe שמע: étant donné que dans le premier élément, ce verbe ne définit pas seulement un «entendre», mais un «écouter» au sens d'un «obéir» ou d'un «accepter», il a peut-être semblé trop risqué de parler de la même manière d'un שמע à l'ouïe des «insensés». L'introduction d'un איש dans la deuxième partie permet aussi de mieux distinguer entre deux types d'hommes[3].

Dans un contexte d'éducation et d'enseignement, fréquent pour beaucoup de sentences proverbiales, un propos comme celui du v.5 ne demandait probablement ni justification ni explication. Dans ce milieu, il était tout simplement évident que l'on devait «écouter» tout ce que disait le maître, et l'accepter comme טוֹב. Par conséquent, la suite avec le **v.6** n'était pas absolument

---

1 ANDRÉ CAQUOT, art. גָּעַר *gā'ar*, dans: *ThWAT* II (1977), coll.51-56.

2 Cf. AUGUST KNOBEL, *Koheleth* (1836), p.239: «eine Härte der Construction».

3 Cf. FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.312: «...indem die zweierlei Handlungen des Hörens auf verschiedene Subjekte vertheilt werden»; cf. EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.367.

indispensable (ni peut-être primitive), elle apporte simplememt une illustration supplémentaire. Cependant, ce n'est plus la *comparaison* entre le «sage» et l'«insensé» qui sera prolongée ou approfondie par le v.6; un *seul* motif du v.5 sera repris: le «chant des insensés». Le chant (שִׁיר) est émis par une voix (קוֹל). C'est ainsi que, par exemple, 2Sam 19,36 utilise les deux mots liés l'un à l'autre: קוֹל שָׁרִים וְשָׁרוֹת («la voix des chanteurs et des chanteuses»). Dans notre texte, on passe immédiatement du שִׁיר (v.5) au קוֹל (v.6), pourtant, au lieu de dire quelque chose sur la «voix» des «insensés», קוֹל est utilisé pour parler d'un «bruit» non articulé: le crépitement des épines (סִירִים) sous une marmite (סִיר). Du point de vue stylistique, il s'agit ici d'une paronomase (šîr et sîr/sîrîm), une forme d'expression qui caractérise de nombreux proverbes dans toutes les cultures[1]. Le grand art de cette composition est difficilement reproductible dans une traduction[2]; la signification de cette sentence cependant ne pose guère de problèmes: de ce que prononcent les «insensés» (leur «chant») n'est retenu pour la suite que leur «rire» bruyant, saccadé et momentané – reflet de leur état d'esprit. Pour utiliser la métaphore analogue de la langue française: ce qu'ils expriment est «feu de paille».

Au v.6b, nous rencontrons la formule וְגַם־זֶה הָבֶל («cela aussi est vanité») qui, dans le livre du Disciple, devait clore le texte de transition commandé par l'idée de la mort réduisant à néant toute perspective dans l'existence. הֶבֶל résumait alors toute l'absurdité ressentie dans la confrontation avec la fin. Suite à l'insertion des commentaires du Théologien-Rédacteur le rapport de la conclusion initiale avec ce thème s'est beaucoup estompé. La formule, à sa place actuelle, pose une question; dans cette relecture, à quoi applique-t-elle la qualification de הֶבֶל, en particulier que désigne le pronom démonstratif זֶה («ce»/«cela») ?

Les exégètes ont régulièrement appliqué הֶבֶל au «rire» des insensés[3], mentionné immédiatement avant; la «vanité» reprend ainsi le «feu de paille» et la fugacité inutile qui le caractérise. Cette relation n'est pas complètement sans fondement (cf. Job 20,5). Cependant, si on compare avec les autres occurrences de cette formule (וְגַם־זֶה הָבֶל), on a l'impression d'une disproportion, car un jugement défavorable sur les «insensés» va de soi et ne mérite guère une

---

1 Cf., p.ex., THÉO R. SCHNEIDER, *The sharpening of wisdom: Old Testament proverbs in translation* (Old Testament Essays, Suppl. 1), Pretoria 1992, p.128: «Popular memory thrives on this type of phonological correspondence».

2 AUGUST KNOBEL propose une paronomase dans sa traduction en allemand: «das Geräusch der Nessel unter dem Kessel» (*Koheleth* [1836], p.233).

3 Cf., p.ex., AUGUST KNOBEL, *Koheleth* (1836), p.240: «Darum ist ihre Freude auch nichtig (הֶבֶל) genannt»; EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.368: «Dans l'état actuel du texte, וגם זה הבל qualifie le rire de l'insensé»; GRAHAM OGDEN, *Qoheleth* (1987), p.104: «Song and laughter can be enjoyable and beneficial. It is the fact that it stems from the lips of a fool that denies it value».

telle déclaration emphatique. S'ajoute encore un problème d'ordre syntaxique et contextuel: si cette formule *concluait* une petite digression sur les «insensés» et marquait ainsi la *fin* d'un paragraphe, la suite du texte avec כִּי («car»/«parce que»; **v.7**) présenterait des difficultés. Le diagnostic est posé par les exégètes à nombreuses reprises, par exemple: «Le כי initial de cette sentence est difficile à expliquer en l'état actuel du texte, car aucun lien logique n'existe entre ce v. et le précédent»[1]. Je renonce à présenter les diverses solutions suggérées, aucune n'a pu vraiment s'imposer[2]. Les propositions vont jusqu'à supposer la disparition de tout un verset dont le libellé est alors reconstruit en s'inspirant de textes très différents[3]. Pour ma part, j'esquisserai, dans ce qui suit, la solution qui me paraît la plus convaincante.

Je vais reprendre la question du v.6b: si l'on tient à donner à la formule וְגַם־זֶה הָבֶל («cela aussi est vanité») un poids qui lui convienne, il faut la rattacher au v.5[4]. Rappelons que dans son contexte actuel, le v.6a n'a en soi aucune raison d'être, il fait écho au motif du «chant des insensés» à la fin du v.5. Ce v.6a ne reprend qu'un seul élément de la comparaison entre le «sage» et l'«insensé». Or, tout le commentaire du Théologien-Rédacteur est *dominé* par cette comparaison, et il me semble plus logique de rapporter la formule de conclusion à ce thème principal: «préférer la réprimande d'un homme sage aux chants des insensés – c'est [tout de même] aussi une vanité». Cette dépréciation du rôle des «sages» reprend parfaitement l'idée de 5,8a, affirmation que le Théologien-Rédacteur ne peut pas oser contredire. En tant qu'interprète, il *doit* partager la thèse de départ, mais il peut donner une *explication* qui *motive*[5] différemment la mise en cause de la traditionnelle prééminence du sage. C'est ce qu'il fait au **v.7**: même l'écoute (שׁמע, v.5) de ses paroles demande certaines précautions et réserves, car (...כִּי) lui aussi, le sage (חָכָם, v.5 et 7), peut, s'il est exposé à l'oppression (עֹשֶׁק), complètement perdre la clarté de son raisonnement (הלל[6]).

---

1 EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.368; cf. aussi FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.312: «Zwischen v.6 und 7 ist ein Hiatus».

2 Cf. la remarque symptomatique faite par FRANZ DELITZSCH: «wie v.7 sich grundangebend zu v.6 verhalten könnte, dies zu sagen ist noch keinem Ausl. gelungen» (*Hoheslied und Koheleth* [1875], p.312).

3 FRANZ DELITZSCH, p.ex., reconstruit le verset en se servant des éléments textuels de Ps 37,16 et Prov 16,8 (*Hoheslied und Koheleth* [1875], p.313). La proposition mentionnée dans l'apparat critique de la BHS (6^{a-a}: «frt dl et ins...») remplace la citation du début du Ps 37,16 par celle de Qoh 4,6. Cf. aussi MICHAEL V. FOX, *Qohelet* (1989), p.229; ALEXANDER A. FISCHER, *Skepsis oder Furcht Gottes?* (1997), pp.94-95.

4 Cf. FERDINAND HITZIG, *Der Prediger Salomo's* (1847), p.172; TREMPER LONGMAN, *Ecclesiastes* (1998), p.186.

5 Cf. FERDINAND HITZIG, *op. cit.*, p.172: «Motivirung».

6 Pour les connotations «manque, défaut, absence» liées à la racine הלל III, cf., ci-dessus, p.52 avec la note 3.

Dans un parallélisme vient un deuxième élément de motivation (v.7b) dont l'interprétation, pourtant, a déjà posé des problèmes aux premiers traducteurs de la Bible[1]. La vocalisation massorétique du texte hébreu fait penser au mot «cadeau» (מַתָּנָה) pris alors au sens de «pots-de-vin» (cf. Prov 15,17) pour obtenir un autre exemple de la faillibilité des sages: «et un présent peut corrompre le cœur»[2]. À première vue, cette compréhension du mot מַתָּנָה semble tellement évidente que l'on peut s'étonner des formulations différentes et plus compliquées élaborées par les premiers traducteurs. Cependant, ils ont *dû* avoir leurs raisons – sinon ils auraient choisi, eux aussi, la lecture «facile». De fait, celle-ci, du point de vue grammatical, est plutôt improbable.

a) מַתָּנָה est incontestablement au *féminin*, tandis que le verbe est au *masculin* (וִיאַבֵּד)[3]. b) La combinaison de la *nota accusativi* avec un nom indéterminé (אֶת־לֵב) est très suspecte[4]. c) Il est étonnant que le premier nom se trouve *avec* article (הָעֹשֶׁק) et le second *sans* article (מַתָּנָה). – Toutes ces difficultés ne sont, certes, pas insurmontables, et on trouvera pour chacune d'elles une explication plus ou moins convaincante qui permette finalement de garder le texte massorétique sous sa forme actuelle. Cependant, *l'accumulation* de ces difficultés est un signal alarmant qui s'ajoute à celui des divergences considérables entre les anciennes traductions.

La compréhension que l'on donne au v.7, dépend essentiellement de l'interprétation du mot מַתָּנָה. Godrey Rolles Driver[5] propose de le dériver d'une racine מתן – «fort/ferme», ce qui lui permet d'établir un rapport avec les traductions anciennes: εὐτονία (LXX, Aquila, Théodotion), *fortitudo* (Jérôme) et *robur* (Vulgate). On obtient ceci: «and it (*sc.* a false accusation) destroys a [ou his] stout heart». Cette proposition de G.R. Driver fut adoptée par d'autres exégètes, et Diethelm Michel la déclare «concluante» du point de vue linguistique[6]. – Il est évident que cette interprétation concorde avec les leçons des traductions anciennes, mais il n'est pas dit qu'elles aient correctement identifié la racine dans le texte hébreu de leur *Vorlage*.

Roberto Gelio pense à une autre étymologie pour expliquer le mot מַתָּנָה: il suppose la racine ינה – «opprimer», «maltraiter»[7]. En suggérant la vocalisation מֹתָנֶה, il postule un parallélisme chiastique (הָעֹשֶׁק – מֹתָנֶה) pour ce v.7 et le traduit ainsi: «The wise man, instead, renders oppression futile and destroys the violent spirit». – Cette proposition inverse complètement le sens habituellement retenu pour ce verset: le «sage» n'est pas l'objet de l'oppression, mais au contraire, il la renverse.

Dans ce qui suit, je présenterai ma propre proposition qui explique le mot מַתָּנָה en le dérivant d'une autre racine encore (תנה).

---

1 Cf. les remarques que fait Jérôme à ce sujet, en mentionnant les différences entre la Septante, Aquila, Théodotion et Symmaque (*Commentarius in Ecclesiasten* [CChr.SL 72, 1959], p.302, ll.83-85).

2 EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.368.

3 Pour une explication de cette irrégularité cf. GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §145o; ANTOON SCHOORS, *The Preacher* (1992), p.159 (avec la note 77).

4 Cf. GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §117d; pour une explication éventuelle cf. *ibid.*, §117c: «eine ältere Gnome zitiert».

5 «Problems and solutions», dans: *VT* 4 (1954), pp.229-230.

6 *Untersuchungen* (1989), p.127: «Nach meinem Urteil ist die Auffassung Drivers linguistisch zwingend».

7 «Osservazioni critiche sul *māšāl* di Qoh 7,5-7», dans: *Lateranum* 54 (1988), pp.1-15; cité d'après *OTA* 15 (1992), p.70 (n° 296).

Dans le parallélisme du v.7, quelque chose intrigue: le deuxième élément n’évoque pas une personne (correspondant au «sage»), mais un organe («cœur»). Certes, לֵב (au sens de «réflexion») est fréquemment attesté dans ce passage (cf. vv.2b, 3b, 4a, 4b), mais la construction אבד אֶת־לֵב donne l’impression d’une déficience stylistique ou grammaticale[1]. Pour amender le parallélisme, il faudrait que מְתַנָּה signifie une réalité qui constitue un terme répondant à חָכָם:

v.7a: verbe (altérer une donnée): הלל	—›	complément d’objet: «un sage»
v.7b: verbe (altérer une donnée): אבד	—›	complément d’objet: «le cœur d’un... »[2]

Je considère מתנה comme un participe pi‘el du verbe תנה, forme aramaïsante[3] du verbe hébreu שנה II. On a reconnu ce verbe תנה dans plusieurs textes de l’Ancien Testament, en particulier poétiques[4]. En ce qui concerne la conjugaison au *pi‘el* qui nous intéresse particulièrement ici, les dictionnaires retiennent surtout pour ce verbe תנה / שנה II les significations «exposer», «réciter», «déclamer», «graver (dans la mémoire)»[5]. Ce champ sémantique convient bien au contexte de notre verset, car la fonction du sage en tant que מתנה (qui «expose», «enseigne»: un «rhéteur» ou un «conférencier») fait écho à la maxime du v.5: il faut surtout «écouter» cet homme.

À la place qu’il occupe dans le contexte, je comprends donc le v.7 au sens suivant: pour contrer la contestation radicale de la prééminence des sages, formulée par le Disciple (6,8), le Théologien-Rédacteur rappelle la haute estime que la tradition leur réserve (7,4-6a); s’il admet tout de même une relativisation (הֶבֶל; v.6b) de leur autorité, c’est ainsi: «parce que (כִּי; v.7) l’oppression peut rendre fou un sage et faire périr[6] la raison d’un enseignant raisonnable».

Le **v.8a** donne l’impression d’être un commentaire apporté au v.1 par le Théologien-Rédacteur («le jour de la mort est préférable à celui de la naissance»): il «explique» ce propos provocateur en renvoyant à une «vérité» proverbiale: «Mieux vaut l’aboutissement d’une chose que son début». Une sen-

---

1 Cf., ci-dessus, p.394 avec la note 4.

2 Le Targoum a visiblement ressenti la même intention dans le texte, car il l’a complété en répétant tout simplement le mot «le sage»: לב חכימיא (ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa [1992], p.159).

3 Cf. MAX WAGNER, *Aramaismen* (BZAW 96 [1966]), p.119 (no 327).

4 Cf. aussi KÖHLER-BAUMGARTNER, *HALAT*, vol.IV (1990), pp.1619-1621.

5 Cf. aussi TRYGGE KRONHOLM, art. שָׁנָה *šānāh*, dans: *ThWAT* VIII (1995), coll.319 («erzählen, verkündigen»), 320 et 322.

6 Je garde ainsi le אבד *pi‘el* du texte massorétique. La lecture יעוה («tordre, fausser») dans un manuscrit de Qumrân n’est apparamment pas très sûre (JAMES MUILENBURG, «A Qoheleth scroll from Qumran», dans: *BASOR* 135 [1954], p.27; G. WILHELM NEBE, «Qumranica I», dans: *ZAW* 106 [1994], p.312). En tout cas, cette leçon (qui peut être influencée par Prov 12,8) ne changerait pas fondamentalement le sens du verset.

tence assez proche est celle de Sir 11,28: «Avant la mort ne proclame personne heureux» (cf. aussi 1Rois 20,11). On pourrait ajouter des proverbes de différentes cultures, par exemple: «Tel qui rit vendredi dimanche pleurera», ou: «Du sollst den Tag nicht vor dem Abend loben». Notre «relecteur» n'est-il pas fidèle au texte qu'il souhaite nuancer ? N'utilise-t-il pas la même structure מִן ... טוֹב du v.1 qui affirmait la «mort», ou la «fin», comme «préférable» ? De fait, il se montre extraordinairement habile à «relativiser» des propos provocateurs en leur donnant un contexte très général. Et cette interprétation a son effet: l'ironie amère qui mettait en relation l'adjectif «bon» (טוֹב) avec la mort, est voilée, et la question profondément existentielle et inquiétante de la mort se dissout dans l'idée, commune, de considérer en toute «chose» (דָּבָר) avant tout son accomplissement; selon l'enseignement de la sagesse populaire, il faudrait surtout attendre le «résultat final»[1] !

Le thème de l'attente et de la patience permet au Théologien-Rédacteur d'ajouter un autre «dit de préférence» (מִן ... טוֹב): «Mieux vaut un esprit patient qu'un esprit prétentieux» (**v.8b**). Le premier terme אֶרֶךְ («long», «patient») renoue parfaitement avec le conseil d'*attendre* un aboutissement, mais la suite du verset ne présente pas le terme opposé («impatient», en hébreu: קְצַר־רוּחַ; cf. Mi 2,7; Job 21,4), mais modifie un peu l'orientation («hautain», «orgueilleux»). Des exégètes ont essayé d'interpréter ce motif de l'orgueil en relation avec les «débuts» mentionnés au v.8a[2]; mais il me semble plus probable que ce changement d'orientation tient au fait que primitivement, la sentence du v.8b avait une origine indépendante et n'a pas été conçue pour faire écho à la «vérité» proverbiale exprimée au v.8a[3]. Il est d'ailleurs évident que l'accent ne porte pas sur ce second élément («orgueil»), mais sur le premier («patience») qui est déclaré טוֹב.

Le **v.9** reprend le motif אֶרֶךְ־רוּחַ pour y appliquer un vétitif (avec אַל): «Ne te hâte pas en ton esprit...». Le thème de la «patience» mentionné au v.8b de manière générale, se trouve ici développé: «(se hâter) de s'irriter / se vexer». Il s'agit ici du verbe appartenant à la racine כעס dont le substantif (כַּעַס) était déjà utilisé au v.3. Le fait qu'au v.3, כַּעַס est qualifié positivement (טוֹב), tandis qu'au v.9, le verbe de la même racine est sanctionné d'une interdiction catégorique («vétitif»), a suscité d'abondantes discussions parmi les exégètes[4].

---

1 Cf. HORST SEEBASS, art. אַחֲרִית, dans: *ThWAT* I (1973), col.227: «Ergebnis».

2 Cf., p.ex., DENIS BUZY (*L'Ecclésiaste* [1946], p.243: «*fallacieuse confiance* du début».

3 DIETHELM MICHEL (*Qohelet* [1988], p.149) parle d'un «verfremdetes Sprichwort», cela veut dire que le sens primitif du proverbe aurait été «altéré» par son nouveau contexte; cf. aussi LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen* (1994), pp.164-165; ALEXANDER A. FISCHER, *Skepsis* (1997), p.95 («Eine gewisse Spannung ist sofort zu erkennen...»).

4 Cf, p.ex., le tour d'horizon chez FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Denn Zeit und Zufall trifft sie alle* (1993), pp.224-225.

L'évaluation très différente de כעס dans les deux versets dépend, en fait, de l'orientation des deux contextes respectifs: au v.3, celui-ci est dominé par la question de la mort de sorte que l'«irritation» (כעס) doit exprimer le «chagrin» ou l'«affliction»; ici au v.9, par contre, כעס n'est pas mis en rapport avec une situation particulière (telle la mort), mais utilisé au sens général dans l'opposition entre les comportements du sage et celui de l'insensé. Le «vétitif» du v.9a est, en effet, expliqué dans la suite (**v.9b**): «car l'irritation (כַּעַס) repose dans le sein des insensés». Cette formulation est tout à fait dans la ligne des maximes sapientiales traditionnelles comme on les trouve, par exemple, en Job 5,2 et Prov 12,16: les «insensés» (כְּסִילִים) ne savent pas maîtriser leurs sentiments spontanés[1].

Le **v.10** renoue avec le v.8a: le motif du début (des «prémices»: רֵאשִׁית) est repris (aussi du point de vue étymologique !) avec l'expression «jours passés» (הַיָּמִים הָרִאשֹׁנִים; litt.: «les jours, les premiers»): «Ne dis pas: "Comment se fait-il que le passé ait été meilleur que le présent ?"». L'être humain idéalise volontiers le passé (l'«âge d'or»). Le Théologien-Rédacteur rejette ici catégoriquement cette tendance: elle n'est pas inspirée «par une sagesse» (לֹא מֵחָכְמָה). Par là, il reprend aussi la mention des «insensés» du verset précédent, en utilisant, variation de procédé, le terme opposé, «sagesse» (חָכְמָה), avec la négation (לֹא). Pour lui, toute idéalisation naïve de certains «jours» (הַיָּמִים) est proscrite qu'il s'agisse d'une époque ou d'un âge de la vie. Car *aucune* période n'est intégralement «bonne» (טוֹבִים; v.10aβ) ou exclusivement mauvaise. Tout esprit observateur (approche revendiquée par la «sagesse» de la tradition qohéletienne !) peut, en effet, constater l'ambivalence des expériences que chacun peut faire. Cet énoncé rappelle le passage sur le «temps», texte poétique profondément marqué par l'idée des contrastes, que le Théologien-Rédacteur a placé au ch.3.

Après cette affirmation sur ce qui *ne correspond pas* à l'esprit d'une sagesse véritable (לֹא מֵחָכְמָה), le **v.11a** passe immédiatement à une déclaration *positive* sur la sagesse (litt.): «Bonne – une sagesse... !». Ici, nous ne sommes plus en présence d'un «dit de préférence» (טוֹב ... מִן), mais plutôt d'une affirmation sur ce qui est *relativement* bon, soit «bon» par rapport à autre chose de moins «bon». Maintenant, le Théologien-Rédacteur proclame ce qui, sans restriction ni réserve, est «bon». On arrive ainsi à une sorte d'apogée après tous les «dits de préférence» qui précèdent: l'ultime éloge est réservé à la «sagesse». On a l'impression qu'ainsi, le relecteur rejoint tout à fait et docilement l'enseignement sapiential traditionnel. Tout dépend, cependant, de la compréhension qu'il donne à la notion חָכְמָה («sagesse»). Le début de son af-

---

[1] Cf. Nobert Lohfink, art. כַּעַס *kā'as*, dans: *ThWAT* IV (1984), col.299: «... daß der Weise sich beherrschen und aufwallende Gefühle unterdrücken kann».

firmation sur la «sagesse» la définit en parfaite concordance avec la pensée traditionnelle: «Bonne [est] une sagesse [pas moindre] qu'un héritage !».

Une traduction littérale de la préposition עִם donnerait la signification «avec». Ce sens est retenu, p.ex., par la LXX (μετά), par Jérôme («cum») ainsi que par quelques exégètes[1]. Cette interprétation suppose que la חָכְמָה n'est «bonne» qu'à la condition qu'elle se trouve accompagnée d'une fortune notable. Car c'est ainsi qu'un «sage» était délivré des soucis financiers, dit-on, et pouvait se concentrer sur ses études sapientiales. De telles considérations pratiques et matérielles (cf. Michna, tract. Abot II,2) ne sont, certes, pas à désavouer, mais il est peu probable que cet éloge ultime de la «sagesse» aboutisse à une perspective aussi «prosaïque». La plupart des exégètes et des traductions modernes retiennent ici pour la préposition עִם le sens d'indiquer, tout comme en 2,16, une «parité»[2]: «Sagesse vaut autant qu'héritage».

Si la notion נַחֲלָה est utilisée dans ce contexte, l'auteur n'y associe probablement pas les connotations particulières d'«héritage» (au sens de patrimoine transmis par succession) qui jouent en outre un rôle important dans les textes théologiques de l'Ancien Testament (héritage d'Israël, héritage d'une tribu, héritage inaliénable d'une famille, etc.). Ici, il faut plutôt supposer le sens moins spécifique de «possession» (en général), assez fréquemment attesté dans la littérature sapientiale. D'après Prov 3,35, par exemple, c'est la «gloire» qui constituera le «patrimoine» (נחל) des «sages». Cette racine נחל n'est attestée nulle part ailleurs dans le livre de Qohéleth; elle n'appartient donc pas à son vocabulaire préféré. Ce fait d'une attestation unique rend, certes, l'interprétation précise assez difficile; il soutient, par contre, la supposition d'un emprunt à la littérature sapientiale traditionnelle. Par là, le Théologien-Rédacteur souhaite donner la priorité à ce qui est légitimé par la tradition.

Sur la «sagesse», le **v.11b** ajoute une seconde déclaration, en parallèle avec la première: la חָכְמָה est un «profit» pour ceux «qui voient le soleil». Le Théologien-Rédacteur reprend ainsi la question provocante de 6,11b: «quel profit pour l'homme ?». Il ne veut pas que cette question reste sans réponse et soit considérée comme une «question rhétorique», sous-entenduant la réponse: «rien du tout !». Pour sa propre réponse, il se sert du même terme qu'en 6,11b (יֹתֵר – «surplus», «profit»; cf. aussi 6,8); par contre, il remplace le mot אָדָם («être humain») par l'expression poétique רֹאֵי הַשָּׁמֶשׁ qui désigne les «vivants» (cf. 6,5). Cette expression met un accent particulier sur l'homme en tant qu'être *vivant*, c'est-à-dire aussi sur le temps qu'il *vit* sur terre. On peut y reconnaître une reprise de la question de 6,12 (מַה־טּוֹב לָאָדָם) qui, de manière analogue, précise la compréhension de l'existence humaine par l'ajout «dans

[1] FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.316: «in Verbindung mit».
[2] EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.368; cette appellation est préférable à celle d'une «Vergleichspartikel: "so wie"» (LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen gründet das Glück* [1994], p.166 note 39).

la *vie*» (בַּחַיִּים). Il tient donc à souligner que contrairement aux questions désespérées qu'il a trouvées dans le texte de sa tradition, les «vivants» peuvent effectivement espérer un «profit»: la «sagesse» !

«Voir le soleil», cependant, ne constitue pas seulement une expression poétique pour «vivre», mais avec ses connotations de «lumière» et «luminosité», cette tournure favorise la transition au verset suivant qui évoquera un terme opposé: l'«ombre».

Le **v.12** donne un commentaire explicatif (כִּי; «car») au v.11; en même temps, il continue la relecture de 6,11-12, car l'utilisation du mot צֵל («ombre») s'inspire probablement de son attestation en 6,12. Le terme est le même, mais sa valeur est toute différente. En 6,12, צֵל signifie que toute la vie humaine équivaut seulement à cette forme d'existence: l'«ombre» supposée subsister dans le monde des morts. Le commentaire du Théologien-Rédacteur, par contre, recourt au sens *positif* de l'«ombre», sphère protectrice et agréable dans un monde irradié par le soleil extrêmement chaud de l'Orient. Dans les textes bibliques, צֵל apparaît souvent en rapport avec Dieu, le Ps 121,5 dira même sans plus: «Yahvé est ton צֵל». L'expression «vivre dans l'ombre (בְּצֵל) de Dieu» (cf., p.ex., Ps 91,1), «être à l'abri auprès de lui», est fréquemment attestée. Le Théologien-Rédacteur attribue cette même fonction à la sagesse (בְּצֵל הַחָכְמָה).

«La protection de la sagesse [vaut] la protection de l'argent»[1]. La reprise du v.11a est évidente; la notion נַחֲלָה est commentée par כֶּסֶף, le terme qui fait le plus clairement allusion à la fortune sonnante et trébuchante (cf. 5,9). Du point de vue stylistique, le texte n'exprime qu'une «parité»[2] entre sagesse et richesse. Cela rappelle certaines sentences traditionnelles qui supposent que l'«argent» est d'une importance primordiale pour vivre et représente une valeur qui peut soutenir toutes les comparaisons (cf., p.ex., Prov 2,4; 10,20; Job 22,25). Cette appréciation positive est bien loin de la critique prophétique avertissant que «l'argent ne peut pas sauver» (Éz 7,19; Soph 1,18; Zach 9,3); le Théologien-Rédacteur, quant à lui, reste dans la ligne de son milieu de pensée. Certes, il tient à parler avant tout de la «sagesse», mais, pour sa comparaison, il recourt aux valeurs sûres retenues par la «vérité» de la sagesse populaire.

Le **v.12b** explique le v.11b, le «profit» (יֹתֵר est maintenant repris sous la forme plus habituelle de יִתְרוֹן): «le profit du savoir, [c'est que] la sagesse fait vivre ceux qui la possèdent». On a, une fois encore, l'impression qu'il s'agit

---

1 Littéralement traduit: «Car tel à l'ombre de la sagesse, tel à l'ombre de l'argent».

2 Cf., ci-dessus, p.398 (avec la note 2). Cf. aussi TREMPER LONGMAN, *Ecclesiastes* (1998), p.190: «it is likely that equivalence is expressed between *wisdom* and *money* in one particular area, their function as a *shadow*».

ici d'une référence aux attentes traditionnellement liées à l'acquisition d'argent (cf., p.ex., Prov 13,8); le Théologien-Rédacteur reprend ce motif pour faire l'éloge de la sagesse comme il la comprend. De ce qu'il évoque ainsi au point culminant, on peut déduire que pour lui la fonction fondamentale de la חָכְמָה (de nouveau *avec* l'article !) est de «faire *vivre*» (חיה pi'el)[1], autrement dit d'assurer à l'homme un «savoir *vivre*» qui lui permette de maîtriser les réalités immédiates de sa vie quotidienne. Cela signifie que, parlant de la «sagesse», il se tait sur tout ce qui pourrait faire penser à une dimension théorique et intellectuelle; il n'évoque que ce que l'homme ordinaire peut attendre d'elle pour sa vie de tous les jours: sécurité («ombre») et sauvegarde («faire vivre»).

Il s'en dégage une impression de profonde banalité. Comme s'il avait voulu rétorquer à ce sentiment, le Théologien-Rédacteur ouvre, au **v.13**, une autre dimension: celle de Dieu. Il l'introduit, de manière très accentuée, par רְאֵה – «regarde donc !». Après les longues explications de style proverbial, s'appuyant donc sur l'autorité d'une apparente «objectivité», il s'adresse directement à son auditeur ou à son lecteur en faisant appel à l'observation et à l'intelligence éclairée: «réfléchis ! »[2]. Il le renvoie à «l'œuvre de Dieu» (מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים) dont il a déjà dit en 3,11 qu'elle est insaisissable pour l'homme (cf. aussi 8,17). La suite du texte (**v.13b**) montre bien qu'ici il veut spécialement affirmer que l'homme est incapable d'*intervenir* dans «l'œuvre de Dieu», de la corriger ou modifier: «Car qui pourra redresser ce qu'il a courbé ?». Les termes principaux (תקן, עות) sont certainement empruntés à un ancien proverbe que le Théologien-Rédacteur avait déjà inséré en 1,15[3]. Cependant 1,15 utilise une forme passive (מְעֻוָּת; participe pou'al: «ce qui est courbé») qui ne désigne pas explicitement l'occasion ou l'auteur de cet acte de «courber», ici, par contre, la nouvelle reprise suppose clairement Dieu comme sujet grammatical du même verbe (עות; «courber»). Devant l'autorité divine, toute autre volonté est radicalement impuissante; la question «qui est capable... ?» ne suscitera qu'une réponse (sous-entendue): «Personne !». Quand il y a «œuvre de Dieu» (מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים), personne ne peut «œuvrer» différemment de lui. Ce motif de l'incapacité fondamentale (לא־יוכל) de l'homme vis-à-vis de ce qui est décrété par Dieu, reprend le début du commentaire (6,10b) qui oppose l'homme et celui qui est «plus fort que lui».

---

[1] Le pi'el de חיה exprime, soit «faire revivre, ramener à la vie», soit «laisser vivre, conserver en vie, préserver la vie». Ici, l'exégèse est unanime: seule la deuxième signification est à retenir. Outre les commentaires sur le livre de Qohéleth citons, p.ex., NORBERT LOHFINK, «Deuteronomium 6,24: לְחַיֹּתֵנוּ "für unseren Unterhalt aufzukommen"» (1992), dans: *Studien zum Deuteronomium* III (SBAB 20), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1995, pp.273-274.

[2] Cf. EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.373.

[3] Cf., ci-dessus, pp.172-173.

Le **v.14** en tire la conclusion, l'homme devrait accepter de même le «bon» et le «mal» qu'il rencontrera. Les deux expériences contraires surviennent dans la vie, mais le Théologien-Rédacteur ne les mentionne pas dans une juxtaposition, ni même dans un strict parallélisme; il ne parle d'abord, souhaitant les valoriser davantage, que des expériences *positives*: «Au jour du bonheur – vis dans ce qui est bon!». Le jour riche de tout ce qui est «bon» (טוֹבָה; cf. 6,3a.6a) doit être considéré comme une des «œuvres de Dieu» évoquées au verset précédent. Le «jour du bonheur» est un don, l'homme peut en faire l'expérience dans sa vie. À de tels moments, ce qui s'impose, selon notre commentateur, est de «*vivre*» conformément à ce «bonheur» (טוֹבָה), conformément donc à ce que la volonté divine avait décidé et «œuvré» en vue de cette situation concrète. Ainsi, «vivre», le terme-clé dans la définition de la sagesse (v.12b), se trouve ici repris et concrétisé; ce n'est certainement pas accidentel: la vraie sagesse est donc de savoir «vivre» selon ce qui est donné.

Après ce ferme appel à une vie de bonheur, le Théologien-Rédacteur est obligé de passer à la notion opposée: «et au jour du mal (וּבְיוֹם רָעָה)...». Prenons garde de ne pas y associer les [petits] «malheurs», les malchances. En 12,1, les יְמֵי הָרָעָה désignent le temps de la vieillesse et de la mort. רָעָה, en effet, n'est pas seulement l'«inconvénient» qui dérange, mais signifie aussi le «mal» foncier. Le jour du «mal» par excellence, c'est le jour de la mort (cf. עֵת רָעָה; 9,12). Il me semble probable que le Théologien-Rédacteur suppose justement cette compréhension du «jour du mal»; car le second élément, parallèle, ne reprend pas le verbe חיה («vivre») de la première partie: au jour où s'approche la mort, on ne pourrait plus parler pleinement de «vie». À l'impératif «vis!» en est substitué un autre: רְאֵה, celui même qui introduit toute cette exhortation adressée au lecteur (v.13a): «Regarde! Réfléchis!». Il faut prendre en compte le «jour du mal», le Théologien-Rédacteur donne le conseil de considérer même un tel jour aussi (גַּם אֶת־זֶה) comme étant «fait» (עָשָׂה) par Dieu – au même titre que le «jour de bonheur» (לְעֻמַּת־זֶה). La notion de l'«œuvre de Dieu» (מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים) est ainsi reprise dans la forme verbale (עָשָׂה): *tout* est «œuvré» par Dieu, tout ce que l'homme peut rencontrer de plus contradictoire.

En ce qui concerne les «jours du bonheur», l'homme pose rarement la question du «pourquoi?». Par contre, s'il est confronté au mal et au malheur, c'est une des premières questions qui lui vient à l'esprit. Le Théologien-Rédacteur va donc ajouter, au v.14bβ, une «explication» de la רָעָה décidée par Dieu: «... afin que (עַל־דִּבְרַת[1]) l'être humain (הָאָדָם) ne trouve rien de ce qui sera après lui». Il s'agit ici du même motif du «rien trouver» (לא מצא) déjà

[1] עַל־דִּבְרַת introduit une proposition adverbiale de but; cf. GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §165b: «um deswillen, dass».

évoqué en 3,11 dans un contexte concernant également «l'œuvre de Dieu». L'homme est un être catégoriquement limité dans le temps; ses recherches («chercher» et «trouver») ne peuvent aller au-delà de la mort. Ce qui sera «après lui» (אַחֲרָיו), lui reste inaccessible.

Cette allusion finale à la mort («après lui») confirme la supposition que le «jour du mal» (v.14a) doit être interprété en ce sens précis. L'expression אַחֲרָיו reprend aussi un terme déjà utilisé dans la tradition: «Qui indiquera à l'homme ce qui sera après lui (אַחֲרָיו)?» (6,12). Cette question de la mort et de «l'après» reste finalement sans réponse, absolument aucune (לֹא ... מְאוּמָה), mais le Théologien-Rédacteur exhorte le lecteur à reconnaître dans cette donnée, «sans trouver [une réponse]» (לא מצא), une limite marquant la différence entre Dieu (הָאֱלֹהִים) et l'homme (הָאָדָם). Il n'a certainement pas considéré cette limite sous l'aspect restrictif ou répressif, mais voulu accentuer surtout sa dimension libératrice: l'homme est délivré des questions considérées comme inutiles (puisque sans réponse; cf. 6,11a !) pour pouvoir *vivre* une vie de plénitude et de bonheur.

Pour *résumer* cette relecture du «texte de transition» (6,10 – 7,6), il faut en retenir l'accentuation du *contenu* et l'aspect *stylistique*. En ce qui concerne la *thématique* principale qui régit le commentaire, on peut constater qu'elle tourne essentiellement autour des deux termes יֹתֵר («surplus») et מָוֶת («mort»). Par là, le Théologien-Rédacteur a bien repris une idée fondamentale du livre du Disciple qui avait lié les deux thèmes en posant la question du «profit» (יֹתֵר) pouvant demeurer après la mort (6,11b.12b). Mais le commentateur fait éclater l'«ellipse» construite autour des deux notions; il reprend, certes, le thème de la «mort», mais il ne permet plus que la question du יֹתֵר reçoive avec מָוֶת une réponse aussi négative. Il affirme très haut la possibilité d'un יֹתֵר (7,11b.12b), situé, d'après lui, non pas *après* la mort, mais déjà *avant*: dans une sagesse qui confère un «savoir *vivre*» (7,12b). Pour soutenir son argumentation, il recourt très largement à l'autorité de la sagesse proverbiale. Plus abondante que dans aucune des parties précédentes, une succession de sentences proverbiales, de formulations «proverbisantes» et de brèves explications confère à ce texte une *particularité stylistique* singulière. Le plus souvent, des termes-clés, presque régulièrement repris à la ligne suivante dans une certaine perspective, assurent l'enchaînement à la fois stylistique et thématique. Cette suite argumentative voudrait paraître d'une logique indiscutable qui, finalement, amène le lecteur à reconnaître «l'œuvre de Dieu» (7,13-14).

Les compléments (le «Théologien-Rédacteur»):

Qoh 9,13 – 12,7

Par «compléments» j'entends les différents ensembles textuels qui viennent à la suite de 9,12. Mais cette appellation, soulignons-le, n'implique aucun jugement de valeur quant à leur *contenu*; elle indique simplement la place que ces chapitres occupent dans la *structure* d'ensemble du livre. Rappelons qu'une «conclusion» (au sens strict) terminant la première version du livret (de «Qohéleth le Sage») se trouve en 8,9a.15[1], elle est prolongée et développée dans un texte du «Disciple» (9,1-12)[2] et finalement précédée d'un commentaire du «Théologien-Rédacteur» (en 7,15 – 8,8)[3]. Ainsi, toute la partie de style conclusif comprend maintenant les textes de 7,15 à 9,12. À chaque niveau rédactionnel, la volonté de «conclure» est clairement marquée par l'utilisation du terme de «totalité» כֹּל (7,15: הַכֹּל; 8,9 et 9,1: כָּל־זֶה) associée à une tournure stéréotypée résumant les observations et réflexions qui précèdent[4]. Au regard de ces passages de «conclusion», les termes introductifs en 9,13 (גַּם־זֹה רָאִיתִי; «ceci aussi, j'ai vu...») font écho à l'argumentation de l'ouvrage à présent conclu, et annoncent le genre des textes que l'auteur veut ajouter maintenant, précisément en annexe, faute d'avoir pu les placer ailleurs[5]. Ils vont préparer la lecture de la formule finale du livre (en 12,8), le second terme de la grande «inclusion»: «Vanité des vanités, tout est vanité». Encore, et une dernière fois, l'auteur de ces «compléments», le Théologien-Rédacteur, cherche à orienter par anticipation la compréhension, telle qu'il la souhaite, de cette «vanité». Il proposera des exemples pour relativiser une vision trop radicalement pessimiste de la réalité. À première vue, leur ensemble (9,13 – 12,7) ne révèle pas un plan de composition évident. On a plutôt l'impression d'une

---

1 Cf., ci-dessus, pp.70-76.
2 Cf., ci-dessus, pp.130-149.
3 Cf., ci-dessus, pp.214-271.
4 Cf., ci-dessus, pp.35 et 70.
5 Cf. les introductions aux «annexes» en Prov 24,23 (גַּם־אֵלֶּה לַחֲכָמִים – «voici encore [des proverbes émanant] des Sages») et 25,1 (גַּם־אֵלֶּה מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה – «voici encore [des proverbes] de Salomon»).

suite aléatoire d'éléments reliés par le rapprochement de termes-clés ou des associations d'idées. Mais une étude approfondie de ces textes permettra tout de même de déceler un fil conducteur de ces «compléments».

Première section: Qoh 9,13-18

Le *début* de la nouvelle unité textuelle est nettement indiqué par la tournure introductive en **9,13** גַּם־זֹה רָאִיתִי («ceci aussi, j'ai vu...»)[1]. Une formulation identique se trouve en 2,24b, dans un passage que nous avons attribué au «Théologien-Rédacteur»[2]. Après cette formule, le mot חָכְמָה («sagesse») pose certains problèmes du point de vue syntaxique[3].

Les accents dans le texte hébreu indiquent indubitablement que les massorètes voulaient une lecture du verset qui lie la notion חָכְמָה aux mots qui la précèdent: גַּם־זֹה רָאִיתִי חָכְמָה. Cette tradition est manifeste également dans la traduction de la Septante (καί γε τοῦτο εἶδον σοφίαν ὑπὸ τὸν ἥλιον) et dans celle de Jérôme («sed et hanc uidi sapientiam sub sole»)[4]. Habituellement les exégètes expliquent la structure syntaxique de cette phrase en supposant un «double accusative»[5]: «J'ai vu encore ceci *en tant que/ comme* une sagesse sous le soleil». Quelques-uns y souscrivent sans être vraiment convaincus[6], d'autres évoquent ouvertement les difficultés de cette hypothèse[7]. L'histoire de l'interprétation de ce verset connaît, certes, aussi des solutions extrêmes, soit de vouloir éliminer le mot dérangeant (חָכְמָה) du texte primitif[8], soit de nier tout simplement la présence de problèmes textuels[9]. Toutefois on ne saurait prétendre que l'on s'approche d'une explication acceptée par la majorité des exégètes.

Dans cette situation, il me semble particulièrement utile de rappeler que la lecture massorétique n'est pas *seule* à proposer une certaine structuration syntaxique pour ce verset. Une compréhension *différente* apparaît dans la traduction araméenne du Targoum.

---

1 Cf. FERDINAND HITZIG, *Prediger Salomo's* (1847), p193: «Auch Das hab ich gesehen: ...»; ALEXANDER A. FISCHER, *Skepsis* (1997), p.17: «... Dabei fungiert 9,13 als eine Art Überschrift, indem sie die Aufmerksamkeit auf ein Neues lenkt».

2 Il ne me semble même pas exclu que la vocalisation légèrement différente (זֹה au lieu de זֶה/זֹאת) puisse représenter, dans le cadre du livre, une particularité linguistique de cet auteur; cf., ci-dessus, p.302 note 6.

3 Pour une discussion détaillée cf. JEAN-JACQUES LAVOIE, «La philosophie politique de Qohélet 9,13-16», dans: *Science et esprit* 49 (1997), p.318 et p.315 note 2.

4 *Commentarius in Ecclesiasten* (CChr.SL 72 [1959]), p.330.

5 ANTOON SCHOORS, *The Preacher* (1992), p.188 («with the majority of commentators»), «Typical Words» (1998), p.32 («predicative accusative»); cf. CHOON LEONG SEOW, *Ecclesiastes* (1997), p.309: «accusative of specification».

6 Cf., p.ex., MICHAEL V. FOX, *Qohelet* (1989), p.262.

7 Cf., p.ex., ALEXANDER A. FISCHER, *op. cit.*, p.16 note 58: «...Allerdings ist grammatisch gesehen die auseinandergezogene Stellung beider Akkusative ziemlich ungewöhnlich».

8 Cf. l'apparat critique de la BHS: «dl?».

9 TREMPER LONGMAN, *The Book of Ecclesiastes* (1998), p.233 note 48: «There is no evidence of a textual problem».

Elle suppose comme premier élément syntaxique une formule d'introduction (אף דין חזיתי – «j'ai vu aussi cela») suivie de deux propositions nominales: «[que] la sagesse est dans ce monde, sous le soleil»[1] et «[qu']elle est grande envers moi». La traduction targoumique n'est d'ailleurs pas la seule à structurer le verset de cette façon, la même compréhension est encore attestée dans le *Codex Venetus*: ἔτι τόδε τεθέαμαι· σοφία ὑπὸ τῷ ἡλίῳ[2]. Du point de vue grammatical, rien n'empêche de considérer חָכְמָה תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ comme une proposition nominale. Dans les textes bibliques, d'autres cas comparables sont attestés, une «Näherbestimmung des Orts» (ici: תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ – «sous le soleil») assume la fonction de «prédicat» dans une proposition nominale[3].

Je retiens l'interprétation qui considère חָכְמָה («sagesse») comme le sujet grammatical d'une proposition nominale, dont le «prédicat» est תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ – «sous le soleil». Cela donne l'affirmation: «חָכְמָה [est] sous le soleil», ou traduit plus librement: «Il existe effectivement une sagesse sur terre». Ce «prédicat» תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ («sous le soleil») souligne qu'il ne s'agira plus ici de la חָכְמָה absolue et fondamentale que le Théologien-Rédacteur avait déjà déclarée inaccessible (7,23-25), mais de sa manifestation concrète sur terre, dans le monde des humains. Cette restriction «sous le soleil» ne comporte pas une dévalorisation globale de la חָכְמָה: la חָכְמָה demeure, elle (הִיא!), quelque chose de «grand» (גְּדוֹלָה) pour lui (אֵלָי[4]). Si on lit cette déclaration positive sur la «sagesse» d'une même haleine que 9,11-12, qui l'avait soumise à une forte relativisation par «heur et malheur», ce ton différent dans le v.13 ne peut que surprendre. Des exégètes ont alors essayé de donner à cet adjectif גְּדוֹלָה («grande») un sens également négatif: «lourde» ou «pesante»[5]; d'autres y ont reconnu une tendance «ironique» qui voudrait suggérer le contraire de ce qu'elle dit explicitement[6]. Kurt Galling a même proposé de corriger le texte

---

1 La traduction targoumique connaît deux versions, une forme brève (דְּהִיא חָכְמְתָא בְּעָלְמָא הָדֵין תְּחוֹת שִׁימְשָׁא [MADELEINE TARADACH – JOAN FERRER, *Un Targum de Qohélet*, 1998, p.54]), et une forme un peu plus longue qui insère encore une proposition relative (דאתעבדת למהוי – «qui est faite pour être...» [ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa, p.159; CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste*, p.81; FRÉDÉRIC MANNS, «Le Targum de Qohélet – Manuscrit Urbinati 1», 1992, p.172]). Mais les deux versions ne diffèrent pas pour l'aspect qui nous intéresse ici dans ce contexte: elles font de חָכְמָה תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ une proposition nominale.

2 Cité par FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.357.

3 GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §141b (l'exemple cité est celui de Ps 112,3: עֹשֶׁר בְּבֵיתוֹ).

4 La structure d'ensemble du v.13 s'inspire certainement de celle de 6,1, mais cela n'oblige pas à substituer עָלַי à אֵלַי (cf. BHS sous 13[b]; WALTHER ZIMMERLI, *Prediger* [1962], p.229 avec la note 1; CHRISTIAN KLEIN, *Kohelet* [1994] p.146; TREMPER LONGMAN, *Ecclesiastes* [1998], p.233 note 49). אֵלַי signifie ici «à mes yeux» (*TOB*; CARL SIEGFRIED, *Prediger und Hoheslied* [1898], p.68: «nach meinem Urteil»).

5 WALTHER ZIMMERLI, *op. cit.*, p.229: «es lag schwer auf mir»; ainsi aussi FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Zeit und Zufall* (1993), p.445; CHRISTIAN KLEIN, *op. cit.*, p.146 et d'autres.

6 HANS WILHELM HERTZBERG, *Der Prediger* (1932), p.161 ([2]1963, p.185): «... genau das Gegenteil von dem, was Qoh sagen will. [...] In der Tat will Qoh zeigen, daß die Weisheit nicht etwas Großes, sondern etwas Kleines und Wertloses ist»; AARRE LAUHA, *Kohelet* (1978), p.177: «Alle Schwierigkeiten lösen sich am besten, wenn der Zwischensatz als ironische Bemerkung über die Verkehrtheit der Dinge verstanden wird...».

hébreu en remplaçant גְּדוֹלָה par un terme opposé (נוֹאָלָה)[1]; d'autres ont préféré restreindre le sens de l'adjectif גְּדוֹלָה, le réduisant ici à «(subjectivement) significatif»[2]. Toutes ces propositions naissent de la volonté d'*harmoniser* le texte parce qu'on l'attribue à un seul auteur.

Si l'on admet une croissance successive du livre de Qohéleth, cette «tension» évidente dans le texte s'explique différemment. Dans les «compléments» (à partir de 9,13), le Théologien-Rédacteur souhaite reprendre la question de la חָכְמָה qui, en effet, constitue un thème central du livre, évoqué d'emblée dans la toute première démarche argumentative du Maître (1,17) et dans le premier commentaire ajouté par le Disciple (1,14). Le Théologien-Rédacteur aborde le résultat de ce premier processus. Il y trouve des critiques et des mises en garde visant la חָכְמָה, il y réagit vivement et veut revaloriser l'importance de la «sagesse». Commentateur, il lui fallait, certes, transmettre d'abord l'énoncé transmis; ainsi, par exemple, ne conteste-t-il pas l'affirmation qu'il n'y a pas de חָכְמָה dans le monde des morts (cf. 9,10, peu avant ses «compléments»); mais pour le monde des vivants («sous le soleil»), il tient à affirmer l'existence d'une חָכְמָה et de ses fruits. Voilà ce qu'annonce cette introduction en 9,13.

Au **v.14** commence un bref conte paradigmatique, une «weisheitliche Beispielgeschichte»[3]. Il est construit sur l'opposition schématique entre «petit» (קָטָן) et «grand» (גָּדוֹל): «une petite ville, de peu d'habitants» se trouve attaquée par un «grand roi» qui l'assiège et édifie contre elle de gros (גָּדוֹל) ouvrages de guerre.

La mesure militaire prise par le «grand roi» est lue de diverses manières. Le texte massorétique (מְצוֹדִים) semble supposer une machine qui permet de «guetter» (צוד = צדה I) la ville[4] ou de tendre un «piège» (צוד) à ses défenseur[5]. Deux manuscrits hébreux lisent מְצוּרִים[6] qui rappelle l'expression בנה מָצוֹר עַל־הָעִיר de Dtn 20,20. La signification de base de cette racine צור est «ficeler»; d'où, dans un contexte militaire, «enfermer => assiéger». La traduction grecque (LXX) a pensé à des palissades (χάραξ). Certains exégètes conservent la leçon du texte massorétique[7]; cela permet, en effet, d'établir un lien avec la forme identique en 7,26 ou avec le singulier מְצוֹדָה qui précède immédiate-

---

1 KURT GALLING, «Kohelet-Studien», dans: *ZAW* 50 (1932), p.286 avec la note 3; *Prediger* (1940), p.82: «...daß sie [= die Weisheit] wie ein Tor dastehen kann».

2 ROBERT GORDIS, *Koheleth* (1951, ³1968), p.310: «subjectively great, significant»; cf. déjà LUDWIG LEVY, *Qoheleth* (1912), p.120: «wertvoll, wichtig».

3 CHRISTIAN KLEIN, *Kohelet* (1994), p.147.

4 Cf., p.ex., FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.358: «Belagerungsthurm, auf ebenem Boden oder auf dem Wall errichtet, um die schwachen Seiten des belagerten Orts zu erspähen und ihn mit Wurfgeschossen zu überschütten».

5 Cf., p.ex., la compréhension du verset selon le Targoum: ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa (1992), p.164; CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste et son double araméen* (1990), p.81: «... capturer dans les immenses trappes».

6 Cf. l'apparat critique de la BHS sous 14[a].

7 Cf., p.ex., ROBERT GORDIS, *Koheleth* (1951, ³1968), pp.310-311.

ment, en 9,12. La plupart cependant supposent que cette forme résulte d'une modification faite par les copistes, et qu'elle doit être corrigée en מְצוּדִים. Quoi qu'il en soit, la compréhension précise du terme en hébreu est de peu d'importance: l'accent du texte ne porte pas sur les détails de la technique militaire, mais sur l'opposition absolue entre la faiblesse de la ville et la puissance militaire du «grand roi».

Le récit veut montrer une situation sans issue; le sort de la ville semble scellé. La ville sera prise par le «grand roi».

Le **v.15**, pourtant, annonce un changement surprenant et inespéré: «Mais il s'y trouva...» (וּמָצָא בָהּ)[1]. La figure principale du renversement est un אִישׁ מִסְכֵּן חָכָם, un «homme» dépeint par deux adjectifs qui, à notre étonnement, ne sont pas reliés par la copule וְ («et»)[2]. Aussi peut-on se demander si le texte d'origine les comportait déjà ou si l'un d'eux représente un ajout de renforcement et d'interprétation. Walther Zimmerli a suggéré de retenir pour la forme primitive l'adjectif חָכָם («sage») seulement[3], ainsi l'accent du «récit» est exclusivement mis sur la «sagesse». Cette proposition concorde parfaitement avec le genre littéraire de cette «*weisheitliche* Beispielgeschichte», avec le thème חָכְמָה indiqué dès le verset introductif (v.13), ainsi qu'avec le dénouement de son intrigue narrative (v.15aβ): c'est par sa «sagesse» (בְּחָכְמָתוֹ), celle qui lui est propre, que cet «homme sage» (אִישׁ חָכָם), justement lui (הוּא !), sauva la ville. Sur son mode d'intervention, aucun détail n'est donné; seule compte la mention de sa חָכְמָה. Ce récit paradigmatique traditionnel illustrait uniquement la supériorité de la «sagesse» en la montrant ici, à titre d'exemple, qui l'emporte sur toute force politique et militaire. On peut le comparer à d'autres textes de ce type (cf. notamment Prov 21,22[4]), tous conçus pour faire l'éloge de la חָכְמָה.

---

1 On a voulu attribuer au verbe מָצָא un sujet précis: a) «grand roi» (du v.14; cf. HEINRICH GEORG AUGUST EWALD, *Die poetischen Bücher des Alten Bundes* IV [1837], p.217; FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* [1875], p.358 [«einen ebenbürtigen Gegner ... gefunden»]; cf. LXX); b) l'«homme sage» (DENIS BUZY, *L'Ecclésiaste* [1946], p.260: «Un homme pauvre 'et' sage trouva [le moyen] de sauver la ville...»). – Pour d'autres propositions cf. ANTOON SCHOORS, *The Preacher* (1992), pp.77-78. Je retiens l'interprétation qui reconnaît dans cette forme verbale מָצָא un sujet indéfini; cf. GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §144d.

2 Elle est pourtant attestée dans de nombreux manuscrits hébreux (114 manuscrits selon Kennicott – de Rossi; cf. EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* [1912], p.420) et supposée également par quelques manuscrits de la LXX.

3 *Prediger* (1962), p.230; cette proposition est reprise par FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Denn Zeit und Zufall trifft sie alle* (1993), p.276 note 33 («Zusatz von *mskn*»; «...insofern eine textkritische Änderung nach mlt. Mss. und Targum vornehmen»).

4 Cf. aussi Prov 16,32; 24,5; pour la littérature sapientiale extra-biblique cf. Ahiqar 267 (version roumaine): «Mon fils, écoute l'homme sage, quand même il serait pauvre, parce que telle est la voie de Dieu: un jour il donne à l'un et l'autre jour à un autre» (FRANÇOIS NAU, *Histoire et Sagesse d'Aḥikar l'assyrien, traduction des versions syriaques avec les principales différences des versions arabes, arménienne, grecque, néo-syriaque, slave et roumaine* [Documents pour l'Etude de la Bible], Paris: Letouzey et Ané, 1909, p.277).

Dans l'intention de remettre celle-ci en valeur, le Théologien-Rédacteur se sert de ce «récit» d'origine sapientiale, mais en même temps, il doit respecter l'ouvrage qui lui était transmis, et les tendances critiques qu'il manifeste vis-à-vis de la «sagesse». En tant que commentateur, il s'efforce donc d'adapter ce «récit» au contexte défini par le livre reçu. Tenant compte de cette perspective, on peut bien expliquer la présence de l'autre adjectif, מִסְכֵּן: la combinaison מִסְכֵּן חָכָם est certainement inspirée par un autre texte du livre de Qohéleth, l'expression analogue en 4,13a. En ajoutant מִסְכֵּן, le Théologien-Rédacteur modifie un peu les accents, car maintenant l'aspect de la hiérarchie *sociale* se trouve introduit dans l'apologue sapiential: le «roi» demeure l'antagoniste, mais moins du fait de sa puissance (militaire) qu'en tant que personnalité dominante sur l'échelle sociale. La compréhension exacte du terme מִסְכֵּן dans ce contexte est difficile à déterminer («pauvre», «indigent», «prolétaire»[1]?), mais comme pour le terme technique militaire au v.14 (מְצוֹדִים ou מְצוּרִים ?[2]), il suffit de retenir que l'accent principal porte ici sur un contraste extrême.

Cet ajout interprétatif (מִסְכֵּן) est un premier indice du procédé adopté par le Théologien-Rédacteur pour concilier son apologie de la «sagesse» (traditionnelle) avec la tendance critique du livre reçu: il y a, dit-il, des *limites* à la «sagesse» si celle-ci est hypothéquée par le contexte social, car on le sait bien: «Qu'un riche parle, tous se taisent et portent aux nues son discours. Qu'un pauvre parle, et on dit: "Qui est-ce ?"» (Sir 13,23). Dans cette optique, le Théologien-Rédacteur affirme maintenant que malgré l'éminence de la «sagesse» et malgré ses succès, voire ses «victoires», jusque dans la vie publique, il peut arriver que les sages ne rencontrent pas la reconnaissance méritée (v.15b): «...mais personne ne se souvient de cet homme indigent (מִסְכֵּן)». Dans ce dénouement narratif (v.15b) qu'il ajoute au récit paradigmatique, il laisse tomber l'adjectif חָכָם pour ne reprendre que מִסְכֵּן; car si un «sage» est méconnu, la raison première n'en doit pas être imputée à une «sagesse» déficiente, mais le handicap d'un statut social désavantagé aura fait mépriser le rayonnement de la sagesse.

Cet apologue, dans la version du Théologien-Rédacteur, se lit maintenant comme une reprise du passage, déjà trouvé et travaillé, qui précède en 9,11 et constatait que «ce n'est pas le sage qui gagne le plus facilement sa vie». Au **v.16**, un commentaire, formellement introduit par וְאָמַרְתִּי אָנִי («alors je dis, moi: ... »), va exposer la «moralité» à retenir de cette «histoire». La prépondérance qu'il faut reconnaître à la «sagesse» est d'abord répétée conformément à l'enseignement traditionnel: «Mieux (טוֹבָה) [vaut la] חָכְמָה que [la] force/puissance (גְּבוּרָה)». Il n'est pas exclu qu'il s'agisse ici de la citation littérale

---

1 Cf., ci-dessus, p.286 avec la note 2.
2 Cf., ci-dessus, pp.406-407.

d'une sentence[1], mais ce peut tout aussi bien être une formulation forgée par le Théologien-Rédacteur lui-même. Le début ...טוֹבָה חָכְמָה rappelle fort en effet celui de sa déclaration *positive* sur la sagesse en 7,11, passage qui termine la partie principale du livre (avant sa «conclusion», à partir de 7,15)[2]. Quoi qu'il en soit, cette assertion du v.16a suit incontestablement la pensée traditionnelle qui accorde une place éminente à la «sagesse»[3]. La suite du commentaire, pourtant, évoque la faiblesse de celle-ci, voire son échec possible (v.16b): «... mais la חָכְמָה d'un homme indigent (הַמִּסְכֵּן) est méprisée, et ses paroles ne sont pas écoutées». À l'aide de ces *deux* affirmations sur la חָכְמָה, le Théologien-Rédacteur parvient donc à faire droit aux deux tendances opposées: l'éloge de la «sagesse» et sa relativisation critique[4].

Cette même ambivalence apparaît dans les **vv.17-18**. Ces deux versets montrent trop d'éléments qui les lient aux précédents, de sorte qu'il n'est pas recommandé de les en séparer[5].

Le v.17 soulève deux questions depuis longtemps discutées par les exégètes: l'une concerne la structure syntaxique, l'autre celle du rapport entre les divers éléments qui le composent[6]. Il s'agit surtout du problème de définir précisément le «pivot» de la comparaison exprimée dans ce verset: a) faut-il supposer une *comparaison globale* entre «les paroles des sages» et «les cris d'un souverain» ou b) faut-il mettre l'accent principal sur la *réception* («écoute») différente ? Dans le premier cas (a), on adopte la traduction: «Les paroles des sages écoutées dans le calme valent mieux que les cris d'un souverain au milieu des insensés»; dans l'autre (b): «Les paroles des sages (énoncées) avec calme sont mieux écoutées que les cris d'un souverain au milieu des insensés». Du point de vue *grammatical*, les deux compréhensions sont tout à fait possibles.
Le choix dépend essentiellement du *contenu* que l'on discerne dans ce verset et son contexte. On peut, évidemment, reconnaître une certaine tension voire contradiction entre l'affirmation du v.16b («ses paroles ne sont pas écoutées») et celle du v.17a («les paroles des sages sont écoutées»), d'autant plus que la *même* forme נִשְׁמָעִים d'abord

---

1 Cf., p.ex., IZAK J.J. SPANGENBERG, «Quotations», dans: *OTEs* 4 (1991), p.29.

2 Pour l'interprétation de 7,11 et sa tournure d'introduction (litt.: «Bonne – une sagesse...!») cf., ci-dessus, p.397.

3 Cf., ci-dessus, p.407 avec la note 4.

4 Le thème central de ce passage peut donc être résumé en ces termes: «la חָכְמָה et sa relativisation». Il me semble impropre et mal fondé d'interpréter ce texte essentiellement comme une «critique de la royauté» en tant que telle (JEAN-JACQUES LAVOIE, «La philosophie politique de Qohélet 9,13-16», dans: *Science et esprit* 49 [1997], pp.315-328, surtout p.325ss).

5 GRAHAM S. OGDEN, «The "Better"-Proverb (Tôb-Spruch), Rhetorical Criticism, and Qoheleth», dans: *JBL* 96 (1977), pp.489-505, attribue aux sentences avec ...טוֹב מִן une fonction structurante dans l'ensemble du livre; c'est pourquoi, d'après lui, les vv.13-16 constitueraient une unité littéraire, à eux seuls («Qoheleth ix 17 – x 20», *VT* 30 [1980], pp.27-37; réimpr. dans: Roy Zuck [éd.], *Reflecting with Solomon* [1994], pp.331-340). JEAN-JACQUES LAVOIE (*op. cit.*, pp.317-318) adopte la même délimitation (vv.13-16); il discerne une «inclusion» formée par 9,17 et 10,4 (cf. déjà FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Denn Zeit und Zufall trifft sie alle* [1993], pp.276-277). Mais il est excessif de déduire de cette «inclusion» une «exclusion» des versets précédents. J'exposerai dans la suite les liens qui, effectivement, lient les vv.17-18 aux vv.13-16.

6 Cf., p.ex., EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), pp.422-423.

utilisée avec la négation (v.16b) réapparaît ensuite *sans* négation et dans une proposition positive (v.17a). Le Targoum, par exemple, a résolu ce problème en distinguant des *sujets* différents: les «méchants», opposés aux «justes», pour le «non-écouter» (au v.16b), Dieu pour l'«écouter» (du v.17a)[1]. Grégoire le Thaumaturge propose une distinction des *temps* concernés: le «non-écouter» caractérise le présent, tandis que dans un avenir (μετέπειτα + le verbe conjugé au futur), les sages peuvent s'attendre à être écoutés[2]. Une autre distinction encore fut proposée par August Knobel qui donne au mot נִשְׁמָעִים deux *significations* différentes: pour le v.16b, il suppose un participe passif («être écouté»), tandis que pour le v.17a, il suggère «*digne* d'être écouté»[3].

Malgré tous les liens existant entre les vv.14-16 et les vv.17-18, il faut tout de même relever aussi les nuances propres à chacun des deux passages: les vv.14-16 présentent une réflexion qui part d'un conte paradigmatique (v.14-15) pour y ajouter un commentaire (v.16), tandis que les vv.17-18 sont loin de la situation dépeinte par cette petite histoire. De ce fait, le premier passage maintient le *singulier* pour parler de la figure «paradigmatique», tandis que le v.17 généralise avec son *pluriel* «les sages». Ajoutons que le «non-écouter» du v.16b concerne la «sagesse» dans un cas tout particulier, celui d'un «homme indigent» (הַמִּסְכֵּן), tandis que le v.17 ne formule plus pareilles restrictions. Je doute donc qu'il faille voire une tension entre אֵינָם נִשְׁמָעִים du v.16b et נִשְׁמָעִים du v.17a. Le *rôle* des deux éléments textuels est simplement différent: le v.16b évoque une «relativisation» de la חָכְמָה, tandis que le v.17 redit encore une fois la haute estime traditionnellement donnée à la «sagesse» (pour n'ajouter qu'à la fin, au v.18b, un autre motif de sa «relativisation»)[4].

Du point de vue de sa *fonction*, le v.17 est parallèle au v.16aβ: dans les deux cas il s'agit soit d'un proverbe sapiential cité par le Théologien-Rédacteur, soit d'une sentence «proverbisante» forgée par lui dans laquelle il reprend des idées de la sagesse courante. Quant à la structure syntaxique du v.17, il faut supposer (en analogie au v.16aβ) un «dit de préférence» (pour lequel le mot introductif טוֹב n'est, en effet, pas absolument indispensable[5]): «Mieux valent les paroles des sages que...»[6]. Cette structure syntaxique fut

---

1 Cf. ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa (1992), p.164; CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste et son double araméen* (1990), p.83: «Les paroles silencieuses de la prière des sages sont accueillies par le Seigneur du monde mieux que la voix forte du méchant qui règne sur les fous qui crient et ne sont pas exaucés».

2 JOHN JARICK, *Gregory Thaumaturgos' Paraphrase of Ecclesiastes* (1990), p.246.

3 *Koheleth* (1836), p.304: «Um Koheleth nicht in einen Widerspruch mit sich selbst (V. 16.) zu bringen, muss man נִשְׁמָעִים in einer Bedeutung fassen, welche die lat. Adjj. in ilis haben: hörwürdig, befolgenswerth».

4 Cf. CHOON LEONG SEOW, *Ecclesiastes* (1997), p.322: «the rule and the exception».

5 Cf. 4,17aβ (ci-dessus, p.342 note 2). Cette explication est déjà présentée par FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.359. Il n'est pas nécessaire de supposer une «perte» du mot טוֹבִים (cf. LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen gründet das Glück* [1994], p.212 note 73: «טוֹב ist ausgefallen, wohl aus metrischen Gründen»).

6 Parmi les deux possibilités mentionnées ci-dessus (p.409), dans le texte en retrait, il faut donc préférer la solution «a».

déjà retenue par Rabbi Samuel ben Meïr (Rashbam)[1], la plupart des exégètes modernes la présument aussi[2]. Dans la suite du v.17a, ces «paroles des sages» sont encore précisées par בְּנַחַת נִשְׁמָעִים («écoutées dans le calme»). L'accent de cette formulation ne porte pas sur le fait que les paroles sont «écoutées», mais sur la notion בְּנַחַת, en première position. Dans la littérature exégétique (juive et chrétienne), on a beaucoup débattu de ce «calme»: se réfère-t-il aux paroles des *sages*, exprimées d'une voix «douce» (cf. Ibn Ezra[3]), ou plutôt à l'attitude de leurs *auditeurs*, qui les recoivent «avec plaisir» (ainsi, p.ex., Rashi[4]) ? Proposer une pareille alternative me paraît peu justifié; *toute* l'atmosphère dans laquelle se développe la culture sapientiale (associant enseignants et auditeurs), doit être empreinte de נַחַת, un «repos» physique et psychique[5].

Discordant avec le «calme» de ce milieu, on entend les «cris» (זַעֲקָה) d'un «puissants» (מוֹשֵׁל) parmi des insensés. En 7,6 déjà, les dires de ceux-ci étaient qualifiés de bruyants et inutiles; le terme זַעֲקָה pousse à l'extrême l'évocation de leurs comportements agités et turbulents, en contraste avec celui des cercles sapientiaux. En même temps, la notion מוֹשֵׁל rejoint le récit paradigmatique (vv.14-15a) et son renversement entre puissance et faiblesse. Sans qu'il faille simplement identifier le מוֹשֵׁל avec le «grand roi» du v.14, c'est bien, de manière générale, le thème du pouvoir qui est ainsi repris. Le «calme» (נַחַת) du milieu sapiential peut donc être compris comme une expression du rejet du pouvoir physique ou politique[6].

La supériorité de la «sagesse», malgré un trait de fragilité, est soulignée encore une fois (**v.18**): «Mieux (טוֹבָה) [vaut la] חָכְמָה que...». Cette introduction est absolument identique à celle du v.16aβ; ensuite, la notion abstraite גְּבוּרָה du v.16aβ est reprise et renouvelée par כְּלֵי קְרָב, les «instruments» de «guerre». Ainsi le Théologien-Rédacteur[7] répète et accuse la prééminence de

---

1 SARA JAPHET – ROBERT B. SALTERS, *The Commentary of R. Samuel Ben Meir* Rashbam *on Qoheleth* (1985), p.184: «his wisdom is much better than the shout of a ruling king».

2 Cf. l'inventaire dressé par EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.422; parmi les ouvrages récents, citons, p.ex., FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Zeit und Zufall* (1993), p.446.

3 MARIANO GÓMEZ ARANDA, *El comentario de Abraham Ibn Ezra al Libro del Eclesiastés* (1994), pp.100* et 153; parmi les commentaires récents, cf., p.ex., TREMPER LONGMAN, *Ecclesiastes* (1998), p.236: «The quiet words of the wise».

4 Cf. ROBERT GORDIS (*Koheleth* [1951, ³1968], p.312) qui rejette cette interprétation comme «unacceptable»; elle est pourtant retenue, p.ex., par CHRISTIAN KLEIN, *Kohelet* (1994), p.148.

5 HORST-DIETRICH PREUSS, art. נוּחַ *nūaḥ*, dans: *ThWAT* V (1986), col.305 («auch psychisch gemeint»); on peut noter l'attestation assez fréquente de cette racine נוּחַ dans le livre du Siracide (*ibid.*, col.306).

6 Cf. l'interprétation de MICHAEL V. FOX, *Qohelet* (1989), p.264: «the words of the wise, *even when* spoken quietly, though vulnerable and often contemned, are nevertheless more effective than the words of a ruler among fools, even when those words are shouted».

7 קְרָב est indubitablement un «aramaïsme»; cf. MAX WAGNER, *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttestamentlichen Hebräisch* (BZAW 96), Berlin: Alfred

la «sagesse» – avant de passer à une remarque qui la relativise (en analogie à celle du v.16b): «... mais le moindre manquement (חֵטְא) détruira beaucoup de bien» (v.18b).

Le texte massorétique selon le Codex de Leningrad lit חוֹטֶא («un fautif, pécheur»), mais d'autres manuscrits hébreux attestent la forme חֵטְא (cf. aussi la traduction syriaque de la Peshitto)[1]. Il n'y a, bien sûr, pas de raison impérative de rejeter la leçon massorétique, mais la variante non personnalisée (חֵטְא) me semble tout de même préférable: a) dans le contexte immédiat (vv.17-18), l'accent principal ne porte pas sur des personnes, mais sur des notions plutôt abstraites (חָכְמָה, זְעָקָה, דִּבְרֵים); b) surtout le v.18a ne parle plus du «sage», mais de la «sagesse»; c) c'est le même mot חֵטְא qui sera repris en 10,4 (חֲטָאִים גְּדוֹלִים). – La leçon חֵטְא fut adoptée par de nombreux exégètes à partir du XVIII[e] siècle[2], mais aujourd'hui la tendance de ne pas toucher au texte massorétique est prédominante. Notons qu'ici sa graphie peut s'expliquer sans difficulté comme une *lectio facilior*, sous l'influence des autres occurrences de חוֹטֶא (2,26; 7,26; 8,12 et surtout 9,2) et sous l'effet d'une orientation «moralisante» à l'époque où les copistes travaillèrent.

Le renforcement de טוֹבָה («la chose bonne») par הַרְבֵּה («beaucoup») constitue une sorte de finale accentuée, quoique, on peut l'observer, la suite du texte reprenne des termes et développe des thèmes rencontrés dans ce passage. La césure toutefois me paraît plus évidente que l'enchaînement immédiat, car avec le v.18b s'achève, rappelons-le, une démarche de réflexion construite en deux étapes de deux mouvements: dans chacune le premier mouvement souligne, de manière traditionnelle, la *supériorité* de la «sagesse» et culmine dans un dit de préférence, introduit par טוֹבָה חָכְמָה (vv.16aβ et 18a; cf. aussi 7,11), tandis que le second mouvement (vv.16b et 18b) ajoute une observation fondée sur l'expérience, qui équivaut finalement à *relativiser* l'affirmation de cette supériorité[3].

Résumons les deux raisons qui, selon le Théologien-Rédacteur, peuvent empêcher la «sagesse» de manifester souverainement sa supériorité. La première relève d'une cause *«extérieure»*, à savoir une condition sociale défavorable (מִסְכֵּן) qui nuit au rayonnement de la «sagesse» (אֵינָם נִשְׁמָעִים). La seconde tient à une défaillance à *«l'intérieur»* même de la sagesse, un «manquement» personnel (חֵטְא) porte atteinte[4] à sa crédibilité et sa suréminence (טוֹבָה הַרְבֵּה).

Töpelmann, 1966, p.103 (no 270). Il est donc peu probable que le v.18a soit la citation d'une sentence proverbiale traditionnelle; IZAK J.J. SPANGENBERG, cependant, maintient l'idée d'une «citation»: «Nothwithstanding the use of the Aramaic word for 'war' (קרב), this saying is a quotation» («Quotations in Ecclesiastes: an appraisal», dans: *OTEs* 4 [1991], pp.29-30). Pour ma part, j'y reconnais plutôt une *formulation* du Théologien-Rédacteur, si inspirée soit-elle de la *pensée* sapientiale traditionnelle.

1 Cf. EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.423: «dans 9 mss».

2 Cf. la liste donnée chez EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.423.

3 NORBERT LOHFINK propose la même délimitation de l'unité textuelle (9,13-18) et y reconnaît la même structuration avec deux «Zwar-Aber-Gedankengänge» (*Kohelet* [1980, [3]1986], p.73).

4 יְאַבֵּד (v.18) rappelle une forme identique en 7,7; la corruptibilité des sages (selon 7,7) peut illustrer, en effet, la vulnérabilité de la sagesse elle-même.

Deuxième section: Qoh 10,1-3

La division en chapitres, telle qu'elle se présente actuellement, on le sait, n'est pas un critère exégétique puisqu'elle date du Moyen Âge seulement. Ici toutefois, il me semble que l'on peut effectivement voir commencer un nouvel ensemble textuel avec **10,1**. Quelques exégètes attribuent encore ce verset à l'unité littéraire qui précède (9,13-18)[1] en évoquant, par exemple, le motif de la «quantité négligeable»[2] (מְעַט) qui relierait 10,1b à 9,14. Davantage même, si l'on mettait l'accent sur la thématique חָכְמָה on pourrait aussi lui joindre les vv.2-3[3]. Toutefois, dans cette partie du livre que j'intitule «les compléments», la séparation entre les sections est peu nette, on remarque davantage des enchaînements qu'une structuration rigoureuse en unités littéraires[4]. Je reconnais pourtant une césure assez évidente après 9,18; à la raison mentionnée plus haut[5] s'ajoute le fait qu'à partir de 10,1, l'idée directrice n'est plus de démontrer la supériorité de la «sagesse» (טוֹבָה חָכְמָה; vv.16aβ et 18a) tempérée de relativisations (vv.16b et 18b), mais, dans une suite d'une cohérence un peu floue, de développer des propos qui tournent ici principalement autour du couple חָכְמָה («sagesse») et סִכְלוּת («déraison»).

La compréhension du v.1 est très discutée; déjà les traductions anciennes ouvrent des pistes d'interprétations assez différentes. Sans refaire une fois encore l'histoire des recherches sur ce verset[6], je me bornerai à esquisser une proposition d'explication en présentant le procédé de mon approche.

Premièrement, je pars de l'idée que les deux premières lignes (v.1a et v.1b) forment un tout et, pour l'essentiel, expriment la même chose, la première en termes métaphoriques (mouches, huile), la seconde en termes abstraits (sagesse, déraison)[7]. Il me semble donc légitime de chercher dans les éléments

---

1 Cf., p.ex., HANS WILHELM HERTZBERG, *Der Prediger* (1932), pp.160-164 (^{2}1963, pp.185-188); JAMES A. LOADER, *Polar Structures in the Book of Qohelet* (1979), pp.58-61; IZAK J.J. SPANGENBERG, «Quotations in Ecclesiastes», dans: *OTEs* 4 (1991), pp.28-30.

2 HERTZBERG, *op. cit.*, p.163 (p.187); LOADER, *op. cit.*, p.60.

3 Cf. STEPHAN DE JONG, «A Book on Labour», dans: *JSOT* 54 (1992), p.113: 9,13 – 10,3 «Be wise in spite of powerful folly around you».

4 Cf. déjà mes remarques à ce sujet, ci-dessus, pp.403-404.

5 Cf., ci-dessus, p.412.

6 Cf., p.ex., l'exposé des propositions les plus importantes présenté par THOMAS KRÜGER, «"Wertvoller als Weisheit und Ehre ist wenig Torheit"», dans: *BN* 89 (1997), pp.62-75.

7 Cf., p.ex., MICHAEL A. EATON, *Ecclesiastes* (1983), p.133; traduction française: *Le livre de l'Ecclésiaste* (1989), p.127: «Les deux moitiés du verset forment une comparaison que l'on peut traduire: "*De même que* les mouches..., *ainsi* un peu de folie..."».

textuels des deux lignes des éclairages réciproques afin de trouver une solution pour les termes difficiles.

Deuxièmement, le thème fondamental du v.1a est évident et retenu par tous les exégètes, citons à titre d'exemple Emmanuel Podechard: «une cause infime peut amener la ruine d'un très grand bien»[1]. Par analogie, je vois au v.1b une «cause infime» dans l'expression סִכְלוּת מְעָט («un peu de sottise»). Le terme מְעָט rappelle son occurrence en 9,14 («*peu* d'habitants»), on l'a déjà signalé quelques lignes plus haut. Le mot se prête très bien pour évoquer ce qui est «infime» et «insignifiant». Tout comme les «mouches» au v.1a suscitent exclusivement des associations d'idées catégoriquement négatives, on ne peut accorder à l'expression סִכְלוּת מְעָט aucune signification positive[2]. Le «très grand bien» au v.1b doit être évidemment cherché dans la חָכְמָה. Nous obtenons ainsi une structure chiastique: dans la première ligne, c'est *d'abord* «la cause infime» qui est mentionnée pour être *ensuite* opposée au «très grand bien», tandis que la seconde ligne, de manière inverse, commence par le terme positif (חָכְמָה) et s'achève avec l'expression négative (סִכְלוּת מְעָט).

Troisièmement, alors que l'on reconnaît aisément les quatre notions en contraste dans les deux lignes du verset, on cherchera vainement au v.1b un verbe exprimant la «ruine», en analogie avec les deux formes verbales du v.1a (יַבְאִישׁ et יַבִּיעַ). De nombreux exégètes proposent alors d'attribuer une *fonction* équivalente à l'expression יָקָר מִן qu'ils comprennent au sens de «contrebalancer», «être plus pesant que» ou «l'emporter sur»[3]: «Un peu de sottise pèse plus que la sagesse» (TOB). Ce «poids» de la סִכְלוּת est compris péjorativement de sorte que la «sottise» *fait échouer* la «sagesse»[4]. Cependant, de telles connotations négatives sont tout à fait improbables pour la racine יָקָר; au contraire, elle exprime d'abord et généralement ce qui est «précieux», «de valeur» (cf. Targoum: יאי ויקיר ויתיר ...[5]; LXX: τίμιον; Jérôme: «pretiosa»[6]). L'exégèse de nos jours ne néglige plus cette signification *positive* de יָקָר[7], mais que ce mot se trouve associé à un terme dépréciatif (סִכְלוּת) amène cer-

---

1 *L'Ecclésiaste* (1912), p.424.

2 En donnant aux termes positifs du v.1b une signification péjorative, Jérôme réussit à interpréter, en revanche, l'expression סִכְלוּת מְעָט au sens positif («simplicitas»); sa traduction équivaut à l'éloge d'une סִכְלוּת מְעָט: «pretiosa est super sapientiam et gloriam stultitia parua» (*Commentarius in Ecclesiasten* [CChr.SL 72, 1959], p.332).

3 Cette interprétation semble être attestée pour la première fois chez Rashi; cf. FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.362.

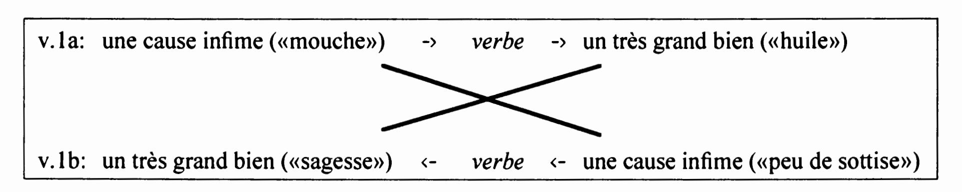
4 Cf., p.ex., AUGUST KNOBEL, *Koheleth* (1836), p.306: «... ebenso vermag der Thor oft die weisesten Pläne zu vereiteln».

5 ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa (1992), p.164; CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste et son double araméen* (1990), p.83.

6 Cf., ci-dessus, note 2.

7 Cf., p.ex., THOMAS KRÜGER, *BN* 89 (1997), p.64: «Dabei scheint mit יָקָר durchgängig ein positiver Wert verbunden zu sein».

tains à comprendre le v.1b au sens d'une affirmation ironique[1]; le texte massorétique serait ainsi sauvegardé, mais au prix de lui faire dire le *contraire* de ce qu'il dit clairement. D'autres estiment le texte massorétique corrompu et cherchent à le modifier. Aussi Carl Siegfried a-t-il suggéré de remplacer le mot מכבוד par une forme du verbe אבד (מאבד)[2], ce qui ne demande qu'une petite modification au niveau consonantique (כ > א). Le verbe אבד (au pi'el: «faire périr», «détruire») conviendrait, en effet, parfaitement au sens du contexte; il est d'ailleurs bien attesté dans le livre de Qohéleth (cf. 3,6; 5,13; 7,7.15; 9,6 et surtout 9,18, le verset qui précède immédiatement). Encore est-il peu probable qu'un verbe si courant puisse s'être perdu au cours de la transmission du texte et de sa traduction. – Pour ma part, j'en propose un autre pour la reconstruction du texte primitif: כחד (hif'il) – «cacher / faire disparaître». Cette proposition se borne, elle aussi, à la correction d'une seule consonne (ב > ח). J'expliquerai plus loin les détails de ma lecture du v.1; retenons d'abord la structure chiastique bien construite qui pivote, dans les deux lignes, autour d'une forme verbale:



Après avoir exposé les trois démarches principales de ma lecture du v.1, j'aimerais passer à l'étude de quelques détails. Je commencerai par sa première expression זְבוּבֵי מָוֶת. Elle aussi a suscité de nombreuses discussions parmi les biblistes, tant à propos de son libellé hébreu[3] qu'au sujet de son interprétation. Avec la plupart des exégètes, je ne vois aucune nécessité de modifier le texte massorétique[4]; seule la compréhension de cette expression demande encore un bref commentaire. Une traduction littérale donnerait: «mouches de [la] mort». On y a reconnu des mouches «mortifères»[5]. Pour altérer la qualité d'une huile parfumée, on n'a pourtant pas besoin de penser à

---

[1] Cf., p.ex., AARRE LAUHA, *Kohelet* (1978), p.181: «Das Wort יקר "wertvoll" in 10,1b muß hier ironisch verstanden werden».

[2] *Prediger und Hoheslied* (1898), p.69 (cf. aussi VINCENZ ZAPLETAL, *Kohelet* [1905], p.211; KURT GALLING, *Prediger* [1940], p.84). EMMANUEL PODECHARD (*L'Ecclésiaste* [1912], pp.424 et 426) propose תְּאַבֵּד: «un peu de folie détruit (תְּאַבֵּד) la valeur de beaucoup de sagesse».

[3] Cf., p.ex., la remarque 1^{a-a} dans l'apparat critique de la BHS: «l prb זְבוּב מֵת».

[4] Cf., p.ex., ROBERT GORDIS, *Koheleth* (1951, ³1968), p.314: «... need not be emendet...».

[5] LXX: θανατοῦσαι; Targoum: גרים מותא (ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa, p.164; CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste et son double araméen*, p.83: «il amène la mort»); cf., p.ex. AUGUST KNOBEL, *Koheleth* (1836), p.305: «todtbringende, *giftige Fliegen*».

une espèce de mouches particulièrement dangereuses[1]: *toute* mouche gâte un parfum. Il serait donc plus adéquat de penser à des mouches «mortes»[2], plus précisément encore, à des mouches qui y meurent: des mouches «mourantes», «vouées à la mort»[3]. Soulignons qu'ici, l'aspect de «mort» n'est pas d'une importance primordiale; il ne sert qu'à renforcer ce que suscite de négatif l'idée, et l'odeur, d'un parfum souillé.

La forme verbale après ce nom au pluriel est au singulier (יַבְאִישׁ). Cette combinaison, certes, surprenante n'est pas du tout singulière; les grammairiens parlent d'un «singulier distributif», qui met l'accent individuellement sur chaque représentant d'une espèce[4]. Le verbe באשׁ signifie «puer» (au hif'il: «rendre puant») et contraste ainsi parfaitement avec le «parfum» qui sera évoqué ensuite. On pourrait alors rendre le début du v.1a ainsi: «Des mouches crevant – une seule suffit pour empester»[5]. Le verbe באשׁ signifie «puer» (au hif'il: «rendre puant») et contraste ainsi parfaitement avec le «parfum» qui sera évoqué à la fin du v.1a.

La seconde forme verbale (יַבִּיעַ), en parallèle et jointe sans conjonction וְ, a constamment suscité des doutes quant à son authenticité. Déjà les traductions anciennes témoignent que ce mot leur a paru problématique. Il est pourtant exclu de l'éliminer tout simplement du texte primitif[6], car sous une forme ou sous une autre, un élément textuel est trop solidement attesté à cet endroit (après יַבְאִישׁ). Cependant, le verbe נבע (יַבִּיעַ) avec la signification «jaillir» est peu probable dans ce contexte, et les exégètes qui souhaitent garder tout de même le texte massorétique, sont obligés de recourir à des explications plus ou moins alambiquées[7]. La leçon de la Septante (σκευασία, «préparation»)

---

1 FRANCESCO SARACINO pense à une espèce particulière qui porte le nom du dieu cananéen (ougaritique): «Flies of Môt» («Ras Ibn Hani 78/20 and some Old Testament connections», dans: *VT* 32 [1982], pp.339-340).

2 Cf., p.ex., HEINRICH GEORG AUGUST EWALD, *Die Dichter des Alten Bundes II: Die Salomonischen Schriften* (1867), p.317: «Eine todte fliege».

3 L'argumentation de LUDWIG LEVY (*Qoheleth* [1912], p.121) en faveur de cette dernière interprétation me semble absolument convaincante; cf. déjà Jérôme (codex P): «muscae morientes» (*Commentarius in Ecclesiasten* [CChr.SL 72, 1959], p.332; p.333 l.5: «muscae si moriantur in unguento»).

4 Cf. GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §145*l*.

5 Une suggestion intéressante est attribuée à Samuel David Luzzatto (1800-1865), il proposerait une autre séparation des deux mots (זבוב ימות) pour supposer une proposition relative (sans pronom relatif [cf. GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §155f]): «Une [seule] mouche qui meurt, ...» (cf. FELIX PERLES, *Analekten zur Textkritik des Alten Testaments*, München: Th. Ackermann, 1895, p.43; AARRE LAUHA, *Kohelet* [1978], p.179; MICHAEL V. FOX, *Qohelet* [1989], p.264). Mais il n'est pas indispensable de corriger le pluriel attesté d'ailleurs de manière unanime par toutes les traductions anciennes.

6 Cf. l'apparat critique de la BHS sous 10[b]: «dl (dttg)».

7 Cf., p.ex., FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.361: «Der faulende Körper [sc. des mouches] theilt seinen Fäulnisgeruch der Spezerei mit, macht sie aufsprudeln [נבע]

ouvre la piste la plus prometteuse, de même la traduction syriaque (*twqn*', «récipient»; ce qui correspond à σκεῦος en grec); toutes deux supposent ici un *nom* à la place d'un (second) verbe. Sur cette ligne, quelques exégètes proposent alors de remplacer יַבִּיעַ par גָּבִיעַ («coupe»)[1]. Mais une telle modification du texte massorétique n'est même pas nécessaire si l'on considère la forme consonantique יביע comme un *nom* (avec la préformante *yod*[2]; cf. p.ex. יִצְהָר, «huile») qui indique l'état fluide (נבע) de la préparation (σκευασία[3]) d'une huile purifiée, une décoction.

Le v.1a indique ensuite le liquide utilisé: שֶׁמֶן («huile [d'olive]»). Cependant, dans ce contexte précis, parler simplement de l'huile d'olive courante (comme on l'utilisait habituellement pour protéger sa peau contre le soleil) ne suffit pas, mais tout comme en 7,1, שֶׁמֶן appelle une précision pour souligner le «très grand bien»[4] qui doit être évoqué à la fin de ce v.1a. Une qualité toute particulière est précisée par le terme רוקח qui s'ajoute ici à שֶׁמֶן: «qui sent bon», «parfumé».

La vocalisation massorétique suppose pour רוקח la fonction d'un participe («préparateur de parfum»). Cette leçon affaiblit à mon avis la visée originelle de l'expression שמן רוקח, désigner l'excellence de cette huile. Il n'y a aucune raison qu'un «parfumeur» soit mentionné dans ce v.1a, et la plupart des traductions anciennes, en effet, ne confirment pas cette lecture: σκευασία ἐλαίου ἡδύσματος (LXX); למשח רבותא דמבסם בבסמין (Targoum[5]); oleum compositionis (Jérôme[6]); μύρον et ἡδὺ χρῖσμα (Grégoire le Thaumaturge[7]). Il est probable que שמן רוקח est le terme technique pour une huile ou un onguent spécifiques, car la même suite de consonnes est déjà attestée dans des textes d'Ougarit[8]. Ici רוֹקֵחַ spécifie donc שֶׁמֶן comme טוֹב l'a fait en 7,1.

Au **v.1b**, la «cause infime» est représentée par סִכְלוּת מְעָט. La סִכְלוּת («sottise») en tant que telle est déjà sans valeur (comme les «mouches» du v.1a); mais de même que le terme זְבוּבִים avait été renforcé par מָוֶת, le mot מְעָט accentue ici la סִכְלוּת pour souligner le danger que peut représenter la «sottise» la plus faible.

---

d.h. versetzt sie in Gährung, infolge welcher ein Aufschäumen und Aufsteigen von Bläschen אבעבועות (s. Raschi) entsteht».

1 Cette proposition est mentionnée dans l'apparat critique de la BHS sous 10[b]; cf. aussi MICHAEL V. FOX, *Qohelet* (1989), p.265.

2 GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §85d; cf. ROBERT GORDIS, *Koheleth* ([3]1968), p.315.

3 «Traduction par approximation»?, cf. FRANÇOISE VINEL, «Le texte grec» (1998), p.294.

4 Pour reprendre une fois encore l'expression d'EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.424 (cf., ci-dessus, p.414 avec la note 1).

5 ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa (1992), p.164; CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste et son double araméen* (1990), p.83: «...à une huile d'onction parfumée de senteurs».

6 *Commentarius in Ecclesiasten* (CChr.SL 72, 1959), p.332.

7 JOHN JARICK, *Gregory Thaumaturgos' Paraphrase of Ecclesiastes* (1990), p.249.

8 KTU 1. 148,21; 4. 91,5; CTA 35.21; cf. MANFRIED DIETRICH – OSWALD LORETZ – J. SANMARTÍN, «Die Texteinheiten in RS 1.2 = CTA 32 und RS 17.100 = CTA appendice I», dans: *UF* 7 (1975), p.144: «šmn.rqḥ». Cf. CHOON LEONG SEOW, *Ecclesiastes* (1997), p.312: «An Aramaic equivalent, *rqḥ' zy mšḥ* "perfume of oil," is found in a fragmentary text from Saqqara in Persian period Egypt».

Pour exprimer le rôle nuisible de cette סִכְלוּת מְעָט, j'ai proposé la restitution d'un verbe כחד (hif'il) – «cacher / faire disparaître»[1], ici sous la forme d'un participe (מַכְחִיד). Le complément d'objet est יָקָר («valeur»): «un peu de sottise» suffit pour «enlever» (כחד hif'il) à la «sagesse» (חָכְמָה + מִן) toute sa «valeur».

Assez fréquemment le verbe כחד est suivi de la préposition מִן. L'attestation en Ps 83,5 est particulièrement intéressante (littéralement traduit): «Ils disent: Allez et faisons les [= les Israélites] disparaître (כחד hif'il) du peuple (מִגּוֹי, au singulier !), et que le nom d'Israël ne soit plus mentionné !». Il n'y a pas de raison de corriger מִגּוֹי en un pluriel («... du milieu *des* nations»), car le singulier exprime parfaitement le sens: «... afin qu'ils ne soient plus une nation»[2], «qu'ils disparaissent en tant que nation», ou simplement: «supprimons leur nation»[3]. En supposant que l'expression du livre de Qohéleth présentait à l'origine une structure syntaxique analogue (כחד hif'il + complément d'objet + מִן), on est conduit à retenir ici la signification suivante: «faire disparaître» (כחד hif'il) le plus précieux (יָקָר) de la sagesse, soit atteindre fondamentalement son existence même (חָכְמָה + מִן). Cette lecture de la forme מֵחָכְמָה (en rapport avec le verbe כחד hif'il) permet de renoncer à toutes les corrections de ce mot, notamment proposées pour reconstruire un verbe אבד[4].

Dans ce v.1b, יָקָר tient donc le même rôle que רוקח dans le v.1a: nommer simplement la «sagesse» ne suffit pas (comme il n'a pas suffi de mentionner «l'huile»), mais pour répondre à l'intention du v.1 dans son ensemble, l'*éminence* du «bien» doit être accentuée. En effet, יָקָר est un terme qui exprime par excellence la valeur extraordinaire de quelque chose, on notera que cette racine יקר se trouve ailleurs aussi en relation immédiate avec חָכְמָה (cf., par exemple, Prov 3,15).

En évoquant ainsi la valeur extraordinaire (יָקָר) de la חָכְמָה, le Théologien-Rédacteur montre bien qu'en ce qui concerne l'estime de la «sagesse», il partage les louanges de la littérature sapientiale traditionnelle. La חָכְמָה est, pour lui, un savoir indispensable, un idéal sans pareil pour une vie réussie. Pourtant, il doit concéder que dans la réalité quotidienne, la חָכְמָה ne s'impose pas toujours avec une efficacité évidente, tout au contraire: elle peut être ruinée par la plus infime des causes. Cependant, ce n'est pas la חָכְמָה elle-même qui est «vulnérable»[5], mais seulement ce qu'elle devient parmi les humains.

Le **v.2** présente deux types d'hommes, חָכָם et כְּסִיל: «Le cœur du sage [est] à sa droite, et le cœur de l'insensé à sa gauche». Pas question d'y voir la description anatomique de la position du «cœur» chez un «sage» et un «in-

---

[1] Cf., ci-dessus, p.415.

[2] Cf. CARL BROCKELMANN, *Hebräische Syntax*, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1956, §111f (p.110; cf. aussi És 7,8; Jér 48,42).

[3] «Traduction Œcuménique de la Bible» (*TOB*); cf. HANS-JOACHIM KRAUS, *Psalmen* (BK XV/2), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag (1961), ³1966, p.576.

[4] Cf., p.ex., celles d'EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), pp.425-426.

[5] Cf., p.ex., ROLAND MURPHY, *Ecclesiaste* (1992), p.99: «10:1 continues the theme of the vulnerability of wisdom».

sensé»[1]. לֵב désigne, bien évidemment, leur «penser»[2]. Les termes «à droite» et «à gauche» ne doivent pas non plus être pris au sens littéral, mais ils expriment ici des jugements de *valeur*. L'«excellence» (יָקָר) de la חָכְמָה (v.1) ressort clairement chez un חָכָם, parce qu'il pense «droitement», correctement, dans une bonne direction, tandis que le «penser» du כְּסִיל «gauchit» tout. Il n'y a pas lieu, à mon avis, de développer davantage l'interprétation de יָמִין et שְׂמֹאל dans ce contexte (force/faiblesse ?[3], comportement éthique/immoral ?[4], etc.), puisqu'il s'agit ici fort probablement de la citation d'une sentence proverbiale[5] qui veut montrer le contraste absolu entre le «sage» et l'«insensé» pour mettre en «valeur» le premier et «dévaloriser» le second.

De manières assez divergentes, les exégètes ont essayé de donner au **v.3** une compréhension convenable. L'intention principale du texte ne fait pas de doute, à savoir une nouvelle dénonciation du comportement d'un «insensé», mais il n'y a pas unanimité parmi les chercheurs quant à l'explication des rapports entre les différents termes du verset. Le début avec וְגַם («et encore», «même») met incontestablement un accent sur le mot suivant (בַּדֶּרֶךְ, «en chemin»). Cette tournure annonce que le terme בַּדֶּרֶךְ doit être lu dans le prolongement du verset précédent, en construisant probablement un certain contraste (la conjonction וְ serait alors à rendre par «mais»). On peut dire que לֵב (v.2) inclut tout ce qui s'opère mentalement à l'«intérieur» de la personne, ses délibérations et réflexions (cf., p.ex., אמר בְּלֵב), tandis que דֶּרֶךְ désigne la vie «extérieure», la conduite, le comportement, l'activité concrète[6]. L'introduction du v.3 annonce donc que le «stupide» (סָכָל) n'est pas seulement «gauche» (dévié) dans sa pensée (לֵב), mais également dans ses manières d'agir. Chaque fois que (-כְּשֶׁ) le «stupide» (סָכָל) manifeste un comportement (הֹלֵךְ; litt.: «quand il va»), on peut voir que «son intelligence (לֵב) est en défaut (חָסֵר)». Cette description d'un défaut de réflexion est conventionnelle sinon stéréotypée (cf. Prov 6,32; 7,7; 9,4.16, 10,13 etc.). Elle est assez vague et demande quelque précision; celle-ci est donnée au v.3b: «et il parle à tous et chacun».

וְאָמַר לַכֹּל a connu des interprétations nombreuses et diverses. La traduction grecque, p.ex., suppose un substantif au neutre (πάντα) comme si elle avait lu הַכֹּל; le Targoum

---

1 Cf. AUGUST KNOBEL, *Koheleth* (1836), p.309: «ein Weiser ist so selten, wie ein Mensch, der das Herz auf der rechten Seite hat, bei den meisten Menschen liegt es auf der linken».

2 Cf., ci-dessus, p.36: «le centre de la vie spirituelle et rationnelle».

3 Cf., p.ex., GRAHAM OGDEN, *Qoheleth* (1987), p.165 (en se référant à Gn 48,14 et Es 41,10).

4 Cf., p.ex., FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.362: «das Rechte» / «das Unrechte».

5 Le caractère de «citation» est particulièrement souligné par ROGER NORMAN WHYBRAY, «The identification and use of quotations in Ecclesiastes», dans: *VT.S* 32 (1981), pp.443sq.

6 Cf., p.ex., KLAUS KOCH, art. דֶּרֶךְ *dæræk*, dans: *ThWAT* II (1977), coll.288-312 («Verhalten», «Lebenswandel», etc.).

postule un changement de sujet et lit un pluriel: «tous disent [de lui]»[1]. Toutes ces lectures divergentes (qui demandent pour la plupart une modification du texte hébreu) s'expliquent du fait que les traducteurs et exégètes n'ont plus saisi l'accent de réprobation dans cette tournure וְאָמַר לַכֹּל. Du point de vue grammatical et sémantique, la formulation en hébreu est sans problème et ne nécessite aucune correction.

L'insensé ne sait pas se taire. Il néglige ainsi une des règles fondamentales de l'enseignement sapiential[2]. Parmi les nombreuses sentences proverbiales sur ce point, Prov 11,12 est particulièrement intéressant dans notre contexte; il met en contraste précisément l'expression חֲסַר־לֵב avec le comportement d'un homme intelligent qui «se tait» (חרש). L'insensé, lui, ne sait pas juger des moments adéquats pour parler (cf. Qoh 3,7b) ni à qui il convient d'adresser une certaine parole: il parle toujours et à chacun – de plus sans y réfléchir préalablement, sans formuler d'abord «dans son cœur» (לֵב). C'est un exemple concret et amplement suffisant pour illustrer l'affirmation que son «penser» (לֵב) est «gauche» (v.2).

Le dernier élément du v.3 (סָכָל הוּא) est habituellement compris comme un discours direct («il est fou»), mais alors se pose la question de savoir qui parle de qui (ou de quoi). Le «stupide» (ou son «cœur»[3]) se déclare-t-il lui-même «stupide» ?[4] Ou est-ce qu'il le dit des autres ?[5] Ou bien taxe-t-il toute la réalité et tout le monde de «stupide» ?[6] Ou tous les autres le disent-ils de lui ?[7] – Toutes ces explications ne vont pas sans difficultés: si le «stupide» parlait de lui-même, ne devrait-on pas attendre אֲנִי au lieu de הוּא ? S'il parlait d'un autre, ne faudrait-il pas אַתָּה pour que le sens du texte soit clair ? Si la réalité dans son ensemble était concernée, elle serait certainement évoquée par הִיא (au lieu de הוּא).

Je ne considère pas cet élément textuel (סָכָל הוּא) comme une sorte de discours introduit par אָמַר, mais comme une constatation finale, en quelque sorte un C.Q.F.D. («ce qu'il fallait démontrer»).

Le v.3 conclut: «un stupide - c'est cela (הוּא) !». Nous avons donc une fin bien marquée pour la petite séquence des vv.1-3; en se servant d'idées très traditionnelles, elle traite du rapport entre la «sagesse» et la «sottise»: au début (v.1), l'accent porte davantage sur la חָכְמָה et son «excellence» (יָקָר); la fin (v.3), par contre, souligne le comportement d'un «stupide».

---

1 ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa (1992), p.164; CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste et son double araméen* (1990), p.83.

2 Cf., ci-dessus, p.199 avec la note 3.

3 Cf. HANS WILHELM HERTZBERG, *Der Prediger* (1932), pp.164-165 ([2]1963, pp.181, 183-184, 189); cette compréhension est adoptée par MICHAEL V. FOX, *Qohelet* (1989), p.261: «...his heart is absent, and it says to everyone, "He is a fool!"», cf. p.266.

4 Cf., p.ex., FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), pp.362-363 («er saget Allen, er sei ein Narr»).

5 Cf., p.ex., la traduction de la Vulgate: «omnes stultos aestimat».

6 Cf., p.ex., AUGUST KNOBEL, *Koheleth* (1836), p.286: «er spricht zu Allem: das ist thöricht»; THEODORE ANTHONY PERRY, *Dialogues* (1993), p.148: «Yet he has said about everything: "It is all foolish!"».

7 Cf., p.ex., le Targoum: וכולא אמרין דשטיא הוא (ALEXANDER SPERBER, *op. cit.*, p.164; CHARLES MOPSIK, *op. cit.*, p.83); EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.427.

Résumons les versets 10,1-3: Le Théologien-Rédacteur avait hérité d'un texte où prédominait un ton pessimiste dans l'évaluation de la réalité. Ces images prises de l'expérience étaient difficiles à rejeter comme fausses, le Théologien-Rédacteur choisit une autre forme pour éclairer le tableau assez sombre qu'il reprend: il rappelle l'*idéal traditionnel* de la «sagesse» pour contrer ce qu'ont de démoralisant toutes les «folies» et le manque de sens dans la vie.

Troisième section: Qoh 10,4-7

Les limites de ce troisième ensemble textuel ne sont pas non plus très clairement marquées. Quelques indices sémantiques et stylistiques favorisent une option ou l'autre, mais ils ne suffisent pas pour emporter une conviction parmi les exégètes. Franz Josef Backhaus, par exemple, interprète la tournure יֵשׁ רָעָה רָאִיתִי au début du v.5 comme l'introduction d'une nouvelle unité littéraire en sorte qu'il est obligé d'attribuer encore le v.4 à la section précédente[1]. Le fait que le **v.4** interpelle soudain et de nouveau à la *deuxième* personne («tu»), me semble, quant à moi, un signe assez net pour faire commencer une nouvelle petite unité avec ce verset précis. Ce «tu» est, certes, conventionnel, fréquemment utilisé dans l'enseignement sapiental; c'est le «tu» adressé à l'élève censé vouloir acquérir une «sagesse». La césure que je propose entre le v.3 et le v.4 est toutefois discrète, car le regard sur la conduite d'un *«sage»* (v.4) peut être proposé en opposition au דֶּרֶךְ («chemin», «comportement») de l'*«insensé»* (v.3). La thématique au début du v.4 (הַמּוֹשֵׁל; celui qui exerce un pouvoir) renvoie même encore en deçà de 10,1-3, car le terme מוֹשֵׁל se trouve déjà utilisé en 9,17. Ce détail confirme l'importance des enchaînements thématiques déjà observés à l'intérieur des deux premières sections des «compléments».

Ici, il s'agit de la רוּחַ du מוֹשֵׁל qui «monte» (עלה) contre (עַל) quelqu'un – ce qui indique clairement une idée de «colère» (cf., p.ex., Jg 8,3; És 25,4; 33,11, etc.); la situation est particulièrement périlleuse quand il s'agit de la mauvaise humeur d'un puissant (מוֹשֵׁל). On peut rappeler la formulation laconique: «Fureur du roi – messagers de mort!» (Prov 16,14; cf. 19,12a; 20,2). Il serait très naturel de chercher à sauver sa peau en fuyant, démissionnant, se retirant, bref, en prenant, sous une forme ou sous une autre, de la distance par rapport à cette רוּחַ הַמּוֹשֵׁל menaçante. Mais la sentence du v.4 exhorte à un comporte-

---

[1] *Denn Zeit und Zufall trifft sie alle* (1993), pp.275-276 et 277-278.

ment tout opposé: «Ta place – ne l'abandonne pas !». Il s'agit d'une maxime traditionnellement rappelée dans la formation de futurs conseillers royaux, et ici le terme מָקוֹם doit être compris au sens d'une fonction, d'un poste (cf., p.ex., 1Rois 20,24) qu'il ne faut pas déserter. Cette exhortation est inspirée par l'expérience toujours renouvelée du caractère capricieux des puissants, mais elle exprime aussi la conviction profonde que les «sages» disposent d'une ressource, moins physique qu'intellectuelle, leur permettant de résister aux pressions du pouvoir politique, voire même d'apaiser la fureur d'un potentat (cf. Prov 16,14). La constance et la raison d'un «sage» vaincront l'esprit (רוּחַ) coléreux et capricieux d'un מוֹשֵׁל ! Sous un certain angle, cette affirmation qui reflète une forte conscience de soi dans les milieux sapientiaux, est très proche de la «weisheitliche Beispielgeschichte» de 9,14-15a où un «sage» réussit, à lui seul, à rétablir la situation face à un «grand roi» et toute son armée[1].

Cet axiome sapiential du v.4a ne correspond pourtant pas toujours aux expériences que l'on pouvait (peut) faire au quotidien. Le Théologien-Rédacteur en est conscient et pour cette raison, il ne se contente pas de transcrire uniquement ce qui postule l'efficacité de la sagesse, mais il ajoute un commentaire explicatif (v.4b) introduit par כִּי («car»).

Le sens du premier mot (מַרְפֵּא) n'est pas évident. Du point de vue de son écriture, on peut l'expliquer comme dérivé de la racine רפא («guérir»); מַרְפֵּא signifierait donc «guérison», «remède». Les traductions anciennes ont respecté ce rapport étymologique: ἴαμα (LXX); אסו (Targoum)[2]; *sanitas* (Jérôme)[3]. De manière analogue, les exégètes ont d'abord essayé d'interpréter ce verset en partant de cette racine; Rabbi Samuel ben Meïr (Rashbam), par exemple, renvoie à Prov 12,18: «La langue des sages est un remède»[4]. Les paroles conciliantes du sage contribuent à «guérir» une situation tendue[5]. Selon d'autres exégètes, מַרְפֵּא ne se réfère pas à la «guérison» de la situation décrite au v.1a, mais s'applique au «healthy state of the mind» d'un sage[6]. Pourtant, toutes ces explications se rapportant à la racine רפא n'ont pas pu convaincre de manière définitive. – Une piste différente a trouvé de nombreux adeptes: on considère מַרְפֵּא comme une forme «aramaïsante» appartenant à la racine רפה («s'affaisser», «défaillir»)[7], ici com-

---

1 Cf., ci-dessus, p.406 avec la note 3.

2 ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa (1992), p.164; CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste et son double araméen* (1990), p.83: «remèdes».

3 *Commentarius in Ecclesiasten* (CChr.SL 72, 1959), p.334 («sanitatem uel curationem»).

4 SARA JAPHET – ROBERT B. SALTERS, *The Commentary of R. Samuel Ben Meir* Rashbam *on Qoheleth* (1985), pp.190-191.

5 *Op. cit.*, p.190: «Because the soothing of your tongue – for you will appease him by your conciliatory words which you will use to entreat him – will cause him to remit great sins which you have committed against him, and he shall no more bring false accusations against you».

6 ANTOON SCHOORS, *The Preacher* (1992), p.63.

7 Cf., p.ex., MAX WAGNER, *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttestamentlichen Hebräisch* (BZAW 96), Berlin: Alfred Töpelmann, 1966, p.135; cette explication est également adoptée par KÖHLER-BAUMGARTNER, *HALAT*, vol.II (1974), p.602.

prise au sens «calme, douceur»[1]: «Wer ruhig bleibt, verhütet grosse Fehler»[2]. L'attitude calme ou la σωφροσυνή[3] est sans aucun doute une des grandes vertus d'un sage, mais il me semble peu probable que la racine רפה (avec sa signification de base: «s'aveulir») emporte des connotations aussi positives et puisse désigner la vertu d'un sage («calme»). Je suis d'avis que מַרְפֵּא au v.4b ne cherche pas à décrire un état d'esprit du sage, mais plutôt son activité (hif'il !) auprès du potentat coléreux: il sait «abaisser» (רפה hif'il) la colère du puissant (cf. Jg 8,3: רָפְתָה רוּחָם). Ainsi, מַרְפֵּא décrit un mouvement *opposé* à la «montée» (עלה) de la colère: c'est l'apaisement.

La validité de la maxime sapientiale dépend de l'engagement personnel et *actif* du sage: on attend de lui qu'il fasse tout pour l'«apaisement» (מַרְפֵּא) des passions coléreuses du puissant. Cet «apaisement» est accompagné de la promesse qu'il «évitera de graves erreurs».

La traduction «éviter» ne peut rendre les connotations particulières de la racine נוח: «repos». Du point de vue étymologique, ce v.4b ne reprend pas seulement le nom נַחַת de 9,17, mais surtout la forme verbale אַל־תַּנַּח du v.4a. Ce procédé correspond à la forme stylistique de l'enchaînement de certains termes-clés qui caractérise les «compléments» du Théologien-Rédacteur. Dans le même ordre d'idées, חֲטָאִים rappelle חוֹטֶא de 9,18. Ce système complexe de renvois et d'allusions me semble un indice que, pour l'essentiel, le v.4b n'est pas une sentence tirée d'un texte traditionnel, mais une formulation du Théologien-Rédacteur. L'utilisation de נוח au v.4b lui permet de renforcer l'idée de l'«apaisement» (מַרְפֵּא): ce verbe annonce que la situation est «reposée», d'éventuelles «graves erreurs» («tapies à la porte», Gen 4,7) resteront au «repos».

La nature des «graves erreurs» éventuelles n'est pas précisée. Certains exégètes supposent même que le texte fait allusion à celles du *«sage»*[4]. Mais si le conseiller d'un souverain avait commis lui-même des fautes, la consigne de ne pas «abandonner son poste» (v.4a) ne correspondrait plus à l'intention primitive de l'enseignement sapiential. Aussi, le v.4b fait-il plutôt allusion au *potentat* (מוֹשֵׁל) qui, dans sa colère, pourrait commettre des crimes affreux[5]. Le comportement «apaisant» du sage permettra d'éviter les pires imprudences, celles qui interdiraient au souverain un «retour en arrière», le rétablissement d'un rapport normal entre lui et son conseiller. Il faut cependant souligner que l'engagement des «sages» ne pourra jamais *éliminer* les germes de «graves erreurs»; il ne peut que «calmer» (נוח), effet fort important mais tout de même limité.

Le début du **v.5** annonce la contrepartie *négative*: «Il y a un mal...», bien précisé: celui que l'on peut observer (ראה) sur terre («sous le soleil»). Du

---

1 EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.427; cf. , p.ex., HEINRICH GEORG AUGUST EWALD, *Die Dichter des Alten Bundes II: Die Salomonischen Schriften* (1867), p.317: «Gelassenheit» (ainsi de même HANS WILHELM HERTZBERG, *Der Prediger* [1932], p.164 [[2]1963, p.181]) ; TREMPER LONGMAN, *Ecclesiastes* (1998), p.239: «gentleness».

2 AUGUST KNOBEL, *Koheleth* (1836), p.313.

3 C'est ainsi que la traduction de Symmaque traduit ici מַרְפֵּא; cf. AUGUST KNOBEL, *ibid.*

4 Cf., p.ex., FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.364.

5 Cf., p.ex., LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen gründet das Glück* (1994), p.214.

point de vue stylistique, cette formule d'introduction reprend la structure et les termes de 5,12 et 6,1; cet élément n'est pourtant plus intégré dans une construction plus large, mais constitue plutôt une tournure isolée, devenue conventionnelle et stéréotypée. Elle annonce la prise en compte de l'*expérience* qui s'ajoutera maintenant aux *exhortations* (*idéales*) du v.4. Après cette évocation générale du «mal» (רָעָה) constaté dans les faits, le texte va passer (au v.5) à des exemples concrets: prenant le cas (כְּ)[1] d'une situation née (יצא; «sortie») d'une inattention (שְׁגָגָה) du souverain (הַשַּׁלִּיט). On reste donc dans le domaine du pouvoir politique; mais il n'est plus question des caprices nourris des mauvaises humeurs d'un potentat, mais de son manque de vigilance gouvernementale[2]. Le souverain, en effet, pour ce qui dépend de lui, devrait vouer toute son attention à la stabilité de l'ordre social et politique – mais les versets suivants décrivent des situations toutes différentes.

Le **v.6** évoque le cas d'«insensés» (הַסֶּכֶל; la «stupidité») placés (נִתַּן; «donnés») à des postes très élevés (מְרוֹמִים רַבִּים), tandis que des gens riches, de poids (עֲשִׁירִים), restent (ישׁב; «demeurent») dans une situation subalterne. Ce sont les symptômes d'un désordre social qui ne peut être qualifié que de רָעָה («mal»). Avec le deuxième exemple (**v.7**), le Théologien-Rédacteur cite encore une *expérience* concrète qu'il a faite (רָאִיתִי; «j'ai observé»): «j'ai vu des esclaves sur des chevaux – et des princes [des hommes de haut rang] aller à pied comme des esclaves», à nouveau une image qui va à l'encontre de tout concept traditionnel d'un ordre social. Il n'est pas exclu que le Théologien-Rédacteur fasse effectivement allusion à des faits de son époque («j'ai vu» !), mais les éléments de cette description restent trop généraux et stéréotypés pour que l'identification avec un moment historique précis s'impose de manière concluante[3]. Cette section des vv.4-7 n'a pas l'intention de tirer une leçon d'une situation politique ou sociale[4]; le thème principal reste toujours la חָכְמָה, dans sa force (v.4) et ses limites (v.5-7). Les *deux* aspects sont illustrés par des exemples pris dans le domaine public.

Résumons. Cette section traite de la חָכְמָה dans ses rapports au monde politique. Si des personnalités formées selon l'enseignement de la חָכְמָה, occupent des «postes» (מָקוֹם) de responsabilité, ils doivent pleinement assumer leur fonction; elle n'est certes pas sans d'énormes risques, mais donne l'occasion d'exercer une influence constructive, voire décisive (v.4). Si par contre les

---

1 Franz Delitzsch (*Hoheslied und Koheleth* [1875], p.365) parle d'un «*Caph veritatis,* welches das Concrete an seiner Idee mißt [...], das Einzelne dem Allgem. vergleicht, das darin zur Erscheinung kommt».
2 Pour שְׁגָגָה, cf. aussi 5,5aβ (ci-dessus, p.352).
3 Cf., p.ex., Walther Zimmerli, *Prediger* (1962), pp.233-234 («Schultopos»).
4 Cf. Aarre Lauha qui donne aux vv.4-7 le titre: «Die verworrene Gesellschaftsordnung» (*Kohelet* [1978], p.183).

postes les plus élevés (מְּרוֹמִים רַבִּים) sont confiés («donnés») à des gens totalement incompétents («stupides»), la חָכְמָה n'a plus de poids dans la vie publique, toute la société sombre dans le «mal» (vv.5-7).

Quatrième section: Qoh 10,8-11

La quatrième section (10,8-11) compte deux parties, chacune d'une structure syntaxique différente: la première (vv.8-9) formée de quatre propositions, chacune d'elles commençant avec une construction participiale pour continuer avec un verbe à l'imparfait; la seconde (vv.10-11) comprenant deux propositions conditionnelles dont les protases sont introduites par אִם («si»). Du point de vue formel, les deux parties sont donc clairement différentes, et on peut se demander si elles sont vraiment conçues pour former ensemble une unité littéraire. Elles sont pourtant liées l'une à l'autre par des rapports thématiques et sémantiques. Tous les exemples sont puisés dans le domaine de l'artisanat ou de l'activité pratique, et ils sont quasiment encadrés par la mention d'une morsure de serpent (נשך נָחָשׁ; vv.8 et 11)[1]. De plus, la raison d'être des vv.8-9 dans le contexte resterait peu claire, si elle n'était pas précisée par l'évocation de la חָכְמָה («sagesse»; v.10b) et du יִתְרוֹן («surplus, gain»; vv.10b et 11b), deux notions qui occupent, en outre, une place importante dans l'argumentation du livre. On peut donc admettre que cette quatrième section va illustrer un autre domaine de la חָכְמָה: après avoir réuni quelques sentences et réflexions touchant à la vie publique (10,4-7), le Théologien-Rédacteur passe maintenant au champ «pratique» de la «sagesse». N'oublions pas que pour un Hébreu, la חָכְמָה n'est aucunement un privilège exclusif du monde intellectuel.

Le premier exemple (**v.8a**) montre quelqu'un qui creuse une fosse (גּוּמָּץ) et y tombe. La proposition n'évoque pas une nécessité («il y tombera»), mais une éventualité («il *peut* y tomber»)[2]. Malgré la similitude, il ne faut donc pas confondre cette formulation avec un proverbe comme Prov 26,27: «Celui qui creuse une fosse y tombera lui-même, et la pierre revient sur celui qui la roule» (cf. Sir 27,26). Celui-ci part de la «nécessité» (doctrinale) que le mal

---

[1] Pour ces deux aspects cf. GRAHAM S. OGDEN, «Variations on the Theme of Wisdom's Strenght and Vulnerability. Ecclesiastes 9:17-10:20, dans: *VT* 30 (1980), p.34; réimpr. dans: Roy Zuck (éd.), *Reflecting with Solomon* (1994), p.337; cf. aussi FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Denn Zeit und Zufall trifft sie alle* (1993), p.283 (avec la note 55).

[2] FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.366: «Die Futt. sind nicht Ausdruck des Nothwendigen, denn so gefaßt wären die vier Sätze erfahrungswidrig; sie sind Ausdruck des Möglichen».

préparé pour un autre, se transforme en (auto-)punition contre celui qui l'avait voulu, puisque l'enseignement sapiential traditionnel suppose un fonctionnement immanquable de l'ordre du monde (de la «justice»). La formulation du v.8a n'exclut pas que le Théologien-Rédacteur se soit inspiré d'une telle sentence; mais il n'est pas question, dans le contexte, du rapport avec un autre ni du problème de la «justice», il s'agit seulement de la mise en œuvre de la חָכְמָה. Autrement dit: même si l'on exécute un travail (par exemple, creuser une fosse) selon toutes les règles d'un savoir-faire et en prenant toutes ses dispositions pour éviter des erreurs et des malheurs possibles, il peut en effet arriver que l'exécution de l'ouvrage entraîne un accident (par exemple, tomber dans la fosse). Le texte ne se prononce pas explicitement sur les causes de cette chute; il est probable que le v.8 prolonge la réflexion sur la שְׁגָגָה (v.5), sur l'inattention. Chacun, entreprenant un travail de ce genre, *connaît* les dangers qui lui sont inhérents; mais précisément le risque spécifique (בּוֹ dans une position accentuée !) peut engendrer une catastrophe. Il n'existe pas de savoir-faire (חָכְמָה) si magistral soit-il qui ne puisse être ruiné par un tout petit moment d'inattention.

Le même message s'exprime dans le deuxième exemple (**v.8b**). Chacun, dans le monde du Proche-Orient, se mettant à démolir un mur (de pierres sèches), *savait* et *sait* que l'espace entre les pierres est très fréquemment habité par des serpents (cf. aussi Am 5,19; És 34,15). On le sait – mais ce savoir (חָכְמָה) ne préserve pas complètement ni définitivement de l'éventualité que l'on avait appris à éviter: être mordu par un serpent.

Troisième exemple: Si le **v.9a** parle de «celui qui tire des pierres», il pense très probablement à un ouvrier travaillant dans une carrière comme l'expression identique (נסע אֲבָנִים) en 1Rois 5,31 le suppose. Il ne s'agit donc plus d'une occupation occasionnelle pour ses besoins personnels (en vue, par exemple, de construire une maison), mais d'une activité professionnelle, stable. L'ouvrier est censé alors acquérir une intelligence spécifique, notamment pour se protéger des dangers que fait courir une carrière. Il *sait* travailler, mais il arrive tout de même qu'il se fasse du mal (עצב), que des pierres l'atteignent, et par là (בָּהֶם) des blessures graves.

Le quatrième exemple (**v.9b**) concerne le travail du bois, plus précisément «fendre (בקע) des arbres». Là encore, on peut supposer une activité professionnelle. On *sait* qu'elle est particulièrement dangereuse, et l'ouvrier *sait* se protéger. Cependant, l'éventualité n'est pas à exclure qu'il soit atteint (forme verbale au nif'al !) par un accident: les dangers potentiels ont leur source dans l'objet même (בָּם) de son travail.

La signification des deux verbes עצב (v.9a) et סכן (v.9b) n'est pas absolument sûre; je me borne ici à esquisser les lignes principales de la discussion:
– עצב (v.9a): Habituellement, les exégètes partent de la racine עצב II («être affligé») et supposent un glissement de sens: ce verbe pourrait parfois exprimer aussi des douleurs

physiques[1]. En se référant à Godrey Rolles Driver, Ingo Kottsieper, par contre, a émis l'hypothèse d'une racine עצב IV («couper», «piquer»)[2], pourtant celle-ci n'est attestée qu'en arabe[3]. Je doute fort qu'un sens «couper/piquer» se recommande vraiment ici, dans un contexte qui mentionne des «pierres». Il me semble plus adéquat d'établir un rapport avec des proverbes qui parlent également de «pierres» et désignent d'autres blessures qu'une «coupure» ou d'une «piqûre», par exemple: «Il remue la pierre : elle lui tombera sur le pied» (Ankh-shéshonqy XXII,5)[4]; cf. Prov 26,27 et Sir 27,25.

– סכן (v.9b): L'interprétation de ce verbe סכן est beaucoup plus problématique. Les traducteurs et exégètes juifs lui ont attribué une signification «chauffer» ou même «brûler»[5]; ils ont vu un rapport linguistique entre le verbe סכן et la סכנת de 1Rois 1,2.4 (Avishag, la Shounamite) choisie pour «réchauffer» (חמם) le roi David devenu vieux[6]. Du point de vue étymologique, cette interprétation (probablement inspirée par la mention du «bois», qui peut servir à chauffer) ne tient guère. Habituellement, les biblistes s'appuyent sur la traduction de la LXX (κινδυνεύσειν, «courir un risque», «s'exposer au danger»; cf. Jérôme: «periclitabitur»[7]). Le sens «mettre en danger» est également attesté dans les textes mishnaïques et targoumiques[8]. Godrey Rolles Driver, lui encore, a proposé une explication différente: il postule un rapport étymologique avec le mot araméen שׂכין («couteau»; Prov 23,2) et suppose pour le verbe le sens «se couper, se faire une coupure»[9]. Cependant, on peut s'étonner qu'une signification si évidente dans le contexte d'un travail du bois se soit complètement perdue dans les traductions anciennes ainsi que dans les commentaires de l'exégèse juive. En outre, si l'on suivait la piste proposée par G.R. Driver, le texte ferait déjà une allusion au rôle d'un *instrument de travail*. Les vv.10-11 en parleront, mais je suis d'avis que la pointe particulière des vv.8-9 concerne le rapport *immédiat* entre l'homme et l'objet de son travail: l'homme qui pense maîtriser la matière, sera violemment surpris par les limites de sa maîtrise. En

---

1 Cf., p.ex., ROBERT GORDIS, *Koheleth* (1951, ³1968), p.321: «... develops the meaning "be (physically) hurt"». Jérôme déjà a explicitement retenu cette signification: «dolebit in eis» (*Commentarius in Ecclesiasten* [CChr.SL 72, 1959], p.337).

2 G.R. DRIVER, Supposed Arabisms in the Old Testament», dans: *JBL* 55 (1936), pp.115-117 (III: עצב); I. KOTTSIEPER, «Die Bedeutung der Wz. *ʿṣb* und *skn* in Koh 10,9. Ein Beitrag zum hebr. Lexikon», dans: *UF* 18 (1986), pp.213-222, ici en particulier pp.217-218; CHOON LEONG SEOW, *Ecclesiastes* (1997), p.316 («I. Kottsieper is probably correct...»).

3 Cf. I. KOTTSIEPER, *op. cit.*, p.218.

4 JEAN LÉVÊQUE, *Sagesses de l'Egypte Ancienne* (Suppléments aux Cahiers Evangile, 46), Paris: Cerf, 1983, p.89; cf. STEPHEN R.K. GLANVILLE, *Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum, vol.II: The Instructions of 'Onchsheshonqy*, London: Trustees, 1955, p.51; MIRIAM LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature, vol.III: The Late Period*, Berkeley – Los Angeles – London 1980, p.176; cf. *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context. A Study od Demotic Instructions* (OBO 52), Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, p.29: «International Proverbs».

5 Cf. le Targoum: «il sera brûlé (יקד) dans le feu»; ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa (1992), p.165; CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste et son double araméen* (1990), p.85.

6 Cf. Ibn Ezra (MARIANO GÓMEZ ARANDA, *El comentario de Abraham Ibn Ezra* [1994], pp.107*s et 162s [רובי המפשים פרשו יסכן בם יתחמם בהם...]); Rabbi Samuel ben Meïr (SARA JAPHET – ROBERT B. SALTERS, *The Commentary of R. Samuel Ben Meir* Rashbam *on Qoheleth* [1985], p.193: לשון חימום; p.192: «...means 'heating', like [I Kings 1:4]»).

7 *Commentarius in Ecclesiasten* (CChr.SL 72, 1959), p.337.

8 Cf., p.ex., CHARLES F. WHITLEY, *Koheleth* (1979), p.86.

9 «Problems and solutions», dans: *VT* 4 (1954), p.239 («'cut himself (with a knife)' as a denom. verb from שַׂכִּין 'knife'»). Cf. aussi INGO KOTTSIEPER, *op. cit.* (ci-dessus, note 2), pp.219-222.

conséquence, je retiens pour le verbe סכן un sens qui définit un aspect de «danger»[1]; le nif'al, cependant, marque qu'il ne s'agit pas seulement du *risque* d'«être en danger», mais de la *réalisation effective* du danger: le péril que l'on avait craint, est finalement survenu. C'est aussi dans ce sens que la Vulgate traduit cet élément textuel: «vulnerabitur ab eis».

Le **v.10** enchaîne directement avec le verset précédent; visiblement la mention du travail du bois (v.9b) a suscité l'idée de citer une sentence proverbiale qui parle de l'instrument par excellence dans ce domaine: la hache, désignée simplement (tout comme en 2Rois 6,5) par le métal dont elle est forgée (בַּרְזֶל; «fer»). Le v.10a commence ainsi: «Si le fer s'est émoussé...». Dans ce cas, l'utilisateur devrait se rendre compte que son outil est devenu moins tranchant; il devrait en tirer les conséquences: aiguiser de nouveau la lame de sa hache. Mais la fin du v.10aα dénonce précisément le contraire: וְהוּא לֹא («mais celui-ci[2] – non...»). L'utilisateur a négligé d'«aiguiser» (קלל pilp.) le «tranchant» (פָּנִים, «face»).

La compréhension de ce verset a été si vivement discutée parmi les exégètes que Franz Delitzsch le qualifiait «der schwierigsten einer im B. Koheleth, sprachlich der schwierigste weil kaum anderswo so viel Spracheigentümliches und Unbelegbares zusammentrifft»[3]. L'exégète allemand présente un résumé des diverses propositions faites par les exégètes juifs et chrétiens. Il n'est plus nécessaire d'en reprendre les détails parfois assez grotesques ou absurdes, car un certains consensus semble maintenant s'établir. Le sens «aiguiser» pour קלל (pilp.) est largement acquis; en partant de la signification de base «léger» de la racine קלל, on déduit la traduction «aiguiser» soit en fonction du *mouvement* «léger = rapide» obtenant l'affûtage du tranchant[4], soit en pensant au *résultat* «léger = lisse/glissant» de la surface du tranchant[5].

Le v.10aβ passe aux conséquences dues à l'émoussement de l'outil de travail, et constitue après la protase du v.10aα l'apodose: «... alors (וְ) il doit redoubler (גבר pi'el: «rendre plus fort») de vigueur (חֲיָלִים)». Le propos se réfère à l'expérience maintes fois confirmée: si l'instrument est défectueux ou mal préparé, il faut déployer d'autant plus d'efforts. Ce conseil est bien évident et ne demande pas d'autres explications. Le Théologien-Rédacteur, cependant,

---

1 Cf. JOHN GRAY, *The Legacy of Canaan. The Ras Shamra Texts and their relevance to the Old Testament* (VT.S 5), Leiden: E.J. Brill, 1957, p.67 note 3 («to incur danger»); J.L. PALACHE, Semantic Notes on the Hebrew Lexicon, Leiden: E.J. Brill, 1959, pp.51-52; KÖHLER-BAUMGARTNER, *HALAT*, vol.III (1983), p.713. Au sujet du rapprochement entre la «maîtrise» («habitude») et le «danger», il est probablement intéressant de signaler que le hif'il de סכן semble justement avoir le sens de «Gewohnheit haben», «vertraut sein mit» (KÖHLER-BAUMGARTNER, *ibid.*).

2 FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.369: וְהוּא «macht [...] den Wechsel des Subj. bemerklich (wie z.B. 2Chr.26,1)».

3 *Op.cit.*, pp.367-368.

4 Cf., p.ex., EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.432: «pour aiguiser, il faut " agiter " la lame alternativement dans un sens et dans l'autre en la frottant».

5 Cf., p.ex., FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.369: «leicht = eben und glatt machen».

ajoute un commentaire (v.10b) pour motiver l'intégration de cette sentence dans son texte: «et l'avantage (יִתְרוֹן) du 'bien préparé' (הַכְשֵׁיר; litt.: rendre apte) – dû à la sagesse».

En hébreu, ce commentaire ne se compose que de trois mots, mais leurs rapports respectifs sont très discutables et discutés. L'accentuation massorétique (mêreḵā et ṭip̄ḥā) suppose le rapport le plus étroit entre le premier et le second mot, ce qui est également retenu par Jérôme (reliquum fortitudinis[1]), tandis que le Targoum l'établit entre le deuxième et le troisième: «bon usage (אכשרות) de la sagesse»[2]; c'est la compréhension adoptée aussi par Rabbi Samuel ben Meïr (Rashbam): בהכשר חכמה[3]. La troisième relation possible met le lien entre יִתְרוֹן et חָכְמָה (premier et troisième mots) pour en faire une construction génitivale («l'avantage de la sagesse»). Pour y arriver Hugo Winckler a proposé un changement de l'ordre des mots dans le texte hébreu: ויתרון חכמה הכשיר[4]. Anthony Frendo adopte également la combinaison de ces deux mots, mais il ne pense pas qu'une modification du texte hébreu soit nécessaire, si l'on comprend cette construction comme un «Broken Construct Chain»[5].

Personnellement, je propose une solution qui respecte strictement la suite des mots dans le texte hébreu, en cherchant quelle logique font apparaître leurs positions dans l'ensemble syntaxique. 1) Puisque le Théologien-Rédacteur débute avec le terme יִתְרוֹן, celui-ci appelle une certaine explication, car dans le texte qui précède, rien n'est évoqué d'«avantageux» ou «profitable». Le יִתְרוֹן, qui est en *contradiction* avec la situation décrite au v.10a, doit donc être précisé, au moins brièvement. J'attribue cet objectif au mot הַכְשֵׁיר, un infinitif qui tient lieu pratiquement d'un substantif[6]: «(l'avantage) d'un "rendre apte"». Cette «mise en état (adéquate)» constitue le *contraire* du manque d'entretien souligné par la sentence. Au regard du rapport avec le texte précédent, il est possible de renoncer à la répétition du complément d'objet: il va de soi que ce «rendre apte» concerne d'abord la hache, tout instrument de travail, et dans une compréhension générale toute préparation bien pensée en vue d'un ouvrage. Dans ce contexte précis, le terme יִתְרוֹן sous-entend alors une comparaison claire: une soigneuse préparation est plus «avantageuse» que d'énormes efforts (v.10aβ) fournis avec des instruments défectueux. 2) Pour l'essentiel, nous obtenons alors la proposition nominale suivante: «ce יִתְרוֹן [est] חָכְמָה». Une telle construction syntaxique exprime habituellement l'identité entre les deux notions, tout en accentuant le deuxième terme en tant que «prédicat»[7]: «ce יִתְרוֹן n'est autre chose que, précisément, un fruit de la חָכְמָה».

Le Théologien-Rédacteur veut concentrer toute l'attention sur la חָכְמָה, comprise ici comme un savoir-faire. Elle n'est pas un privilège des «intellectuels», mais se manifeste également dans le monde de la pratique, plus encore: là aussi, elle apporte des avantages (יִתְרוֹן) qui épargnent les efforts phy-

---

1 *Commentarius in Ecclesiasten* (CChr.SL 72 [1959]), p.338.

2 ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa (1992), p.165; CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste et son double araméen* (1990), p.85.

3 SARA JAPHET – ROBERT B. SALTERS, *The Commentary of R. Samuel Ben Meir* Rashbam *on Qoheleth* (1985), p.192: «in the skill of wisdom».

4 «Zum Kohelet», dans: HUGO WINCKLER, *Altorientalische Forschungen* IV, Leipzig 1896, pp.353-354. Cette proposition fut adoptée, entre autres, par GEORGE AARON BARTON, *Ecclesiastes* (1908), p.177 (cf. p.169).

5 «The 'Broken Construct Chain' in Qoh 10,10b», dans: *Biblica* 62 (1981), pp.544-545; cette explication est adoptée aussi par TREMPER LONGMAN, *Ecclesiastes* (1998), p.245.

6 Cf. GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §114bb.

7 Cf. GESENIUS-KAUTZSCH, *op. cit.*, §§141b et 141c.

siques (חֲיָלִים) sinon dépensés excessivement par irréflexion. Le v.10 équivaut donc à un plaidoyer en faveur de la *supériorité* de la חָכְמָה – comparable à ceux que nous avons déjà observés dans les séquences antérieures.

À se souvenir des sections précédentes, on peut s'attendre à ce que la suite du texte évoque les *limites* de cette «sagesse pratique». Le **v.11** offre en effet un contraste qui saute aux yeux: la mention positive d'un יִתְרוֹן (v.10b) est reprise avec l'affirmation contraire: אֵין יִתְרוֹן («il n'y a pas d'avantage/succès»). La description du «cas» (אִם־) dans ce v.11 utilise exactement les mêmes termes qu'au v.8: le verbe נשׁך (qal; «mordre») et le substantif נָחָשׁ («serpent»). En raison de cette correspondance étonnante, il me semble peu probable que ce v.11 reprenne un ancien matériel proverbial (comme c'est vraisemblablement le cas pour le v.10); il s'agit ici plutôt d'un propos entièrement dû au Théologien-Rédacteur pour faire antithèse au v.10. Son procédé stylistique de l'enchaînement, verbal ou thématique, se manifeste encore une fois, même si la suite du verset montre que cette reprise est purement terminologique. En effet, le «cas» du serpent qui mord, est tout différent de celui du v.8: ici le serpent ne se confond pas, quasiment, avec le «matériau» d'un mur, mais il est «l'instrument (professionnel)» d'un charmeur (לַחַשׁ). Cet aspect d'«instrument» apparente le v.11 au «cas» de la hache du verset précédent.

La mention de la morsure demeure dans une certaine ambiguïté du fait de la préposition בְּ qui peut être interprétée différemment[1]. 1) On peut lui attribuer un sens *temporel*: le serpent a mordu *avant qu'*il ne soit charmé[2]. Si l'on adopte cette compréhension, la responsabilité du charmeur, sa négligence ou son inattention ne sont pas tellement engagées; on pourrait, par exemple, imaginer que l'agression par le serpent ait devancé l'achèvement du processus d'enchantement. 2) On peut donner aussi un sens *causal* à la préposition בְּ: le serpent a mordu *parce qu'*il n'a pas été charmé[3]. Cette compréhension me semble la plus probable, car le «cas» parallèle (v.10a) avait justement évoqué le défaut de préparation (הוּא לֹא...) chez l'utilisateur de la hache. De manière analogue au v.11, le charmeur – pour une raison ou une autre – n'avait pas su «préparer» le serpent; autrement dit: il n'avait pas correctement appliqué la «sagesse pratique» de son art. Dans le cas précis, les conséquences sont mortelles. Malgré ce résultat catastrophique, le texte se borne à noter אֵין יִתְרוֹן comme si le charmeur n'avait perdu qu'un «avantage» possible – et rien de plus. Cette expression est sans doute choisie pour établir un parallélisme avec

---

1 ERNST JENNI, *Die hebräischen Präpositionen Band 1: Die Präposition Beth* (1992), p.357 (§54): «indem», «weil», «wenn», «obwohl».

2 *ibid.*: «wenn (noch) keine Beschwörung erfolgt ist»; FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.370: «ehe es zur Beschwörung gekommen ist»; ROBERT GORDIS, *Koheleth* (1951, ³1968), p.323: «before it is charmed».

3 Cf., p.ex., DANIEL LYS, *L'Ecclésiaste* (1977), p.27.

le v.10 (יִתְרוֹן), mais elle semble en même temps introduire une certaine ironie, voire une réprobation de ces pratiques magiques; on l'entend ainsi dans le livre du Siracide (12,13): «Qui aura pitié du charmeur mordu par un serpent» – réponse (sous-entendue): personne ! Cette moquerie à l'égard des charmeurs perce probablement aussi dans la tournure בַּעַל הַלָּשׁוֹן (littéralement traduite: «maître de la langue»): quel «maître», en vérité, qui ne maîtrise pas son art (חָכְמָה) !

Pour *résumer* l'intention de cette quatrième section, je relève l'idée centrale de la חָכְמָה, envisagée, cette fois, sous son aspect de «sagesse pratique». Comme telle, elle est d'une valeur incontestable, assurant des «avantages» (יִתְרוֹן) dans la vie professionnelle. Si cette valeur insigne de la חָכְמָה n'apparaît pas toujours dans l'expérience concrète, il faut en chercher les raisons du côté des hommes qui ne maîtrisent pas assez les situations ou manifestent un défaut de préparation suffisamment intelligente (de leurs «instruments»).

Cinquième section: Qoh 10,12-15

La recherche est pratiquement unanime pour faire commencer une nouvelle unité littéraire en **10,12**[1]. Cette délimitation est effectivement bien justifiée, mais on peut aussi noter un trait qui rappelle les enchaînements régulièrement observés dans ces «compléments»: quand le v.12 débute avec la tournure דִּבְרֵי פִי־חָכָם («paroles de la bouche d'un sage») et continue avec la mention des שִׂפְתוֹת כְּסִיל («lèvres d'un insensé»), on conviendra que les deux termes פֶּה («bouche») et שָׂפָה («lèvre») font parfaitement écho à לָשׁוֹן («langue») du dernier verset du texte précédent (v.11). Dans cette nouvelle unité, il s'agira toujours de la «sagesse» (cf. חָכָם au v.12 !), mais après en avoir abordé quelques formes dans le domaine «pratique» (vv.8-11), on passera maintenant aux manifestations de la «sagesse» dans la sphère de la «parole» (דְּבָרִים – tout premier mot de ce verset !).

Les «paroles du sage» sont qualifiées de חֵן. Ce mot désigne à la fois une qualité («joliesse», «charme») et la réaction qu'elle suscite («faveur», «bienveillance»). Cette double valeur correspond d'ailleurs à celles de son équiva-

[1] Cf. les considérations de FRANZ JOSEF BACKHAUS sur les «Texteinheiten» en 9,13 – 10,20 et sur 10,12-15 en particulier: *Denn Zeit und Zufall trifft sie alle* (1993), pp.283-285. En ce qui concerne le v.12 en tant que début d'une nouvelle séquence, on pourrait citer presque tous les commentaires; je me borne à mentionner un exemple du XIX[e] siècle et celui d'un auteur contemporain: FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.370; JOSÉ VÍLCHEZ LINDEZ, *Sapienciales III: Eclesiastes ou Qohelet* (1994), p.380.

lent grec dans la Septante, χάρις[1]. Pour la première («les paroles du sage sont agréables»), on peut penser à des propos comparables en Ps 45,3 et Prov 22,11, mais il faut rester prudent et ne pas exclure d'emblée l'autre possibilité («les paroles du sage lui gagnent la faveur»). Il ne me semble d'ailleurs pas indispensable de trancher en faveur de l'une ou l'autre, car pour l'essentiel, cette introduction veut faire l'éloge de la «sagesse» et des «sages». À cette fin, le Théologien-Rédacteur cite fort probablement ici une sentence proverbiale, car l'antithèse des paroles du «sage» (חָכָם) et celles de l'«insensé» (כְּסִיל) rejoint de nombreuses expressions sapientiales (cf. ici par exemple surtout Prov 14,3). La critique habituelle de l'insensé s'exprime ici avec l'emploi du verbe בלע («avaler»[2]): il se ruinera par ses propres paroles. Cet effet autodestructif rappelle peut-être le sort du charmeur (v.11) qui meurt de la morsure de son propre serpent (faute de paroles appropriées).

Le **v.13** ajoute une sentence qui dénonce encore l'insensé: le «début» des «paroles de sa bouche» est «sottise» (סִכְלוּת), et la «fin» de sa «bouche» est «déraison mauvaise» (הוֹלֵלוּת רָעָה). L'idée est bien traditionnelle (cf., p.ex., Prov 15,2; És 32,6), cependant la formulation absolument pâle et décolorée dissuade d'y voir la citation d'une sentence sapientiale[3], mais plutôt un commentaire du Théologien-Rédacteur[4]. En effet, l'expression דִּבְרֵי־פִיהוּ n'est qu'une reprise du début du v.12, et פִּיהוּ est encore répété sans aucune modification dans la seconde moitié du verset. Les deux termes utilisés pour caractériser les propos de l'insensé (סִכְלוּת et הוֹלֵלוּת) n'attestent, non plus, aucune originalité; ils répètent ce qui fut déjà dit dans le livre plusieurs fois (cf. 1,17; 2,12; 7,25; cf. aussi 9,3). Le v.13 n'est pourtant pas tout entier constitué de reprises, il ajoute au terme הוֹלֵלוּת l'adjectif רָעָה. Celui-ci ne doit pas seulement mettre un point final dépréciatif au jugement sur la «sottise», mais souligner aussi le contraste absolu avec la חָכְמָה qui au début de tous ces «compléments» a été qualifiée d'«importante» (גְּדוֹלָה, «grande»; 9,13) et «bonne» (טוֹבָה; 9,16). Rejetant totalement («du début à la fin»)[5] tout ce qu'un «insensé» peut dire, le Théologien-Rédacteur exalte d'autant le rôle éminent de la חָכְמָה en tant que valeur positive dans le domaine du langage relationnel.

---

[1] DAVID N. FREEDMAN – JACK LUNDBOM, art. חָנַן *ḥānan*, dans: *ThWAT* III (1982), col.23; cf. aussi HANS CONZELMANN, art. χάρις κτλ, dans: *ThWNT* IX (1973), p.379.

[2] Le sens «avaler» est contesté par ALFRED GUILLAUME («A Note on the √בלע», dans: *JThS* 13 [1962], pp.320-322), mais la recherche philologique ne le suit pas; cf. JOACHIM SCHÜPPHAUS, art. בָּלַע, dans: *ThWAT* I (1973), col.659 (et 660).

[3] Cf. FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Zeit und Zufall* (1993), p.284 («Qohelet zitiert»).

[4] Cf., p.ex., HANS WILHELM HERTZBERG, *Der Prediger* (1932), p.168 ([2]1963, p.194); ROGER NORMAN WHYBRAY, *Ecclesiastes* (1989), p.155 («Qoheleth's own comment»).

[5] Pour ce sens «totalisant» de l'expression cf., p.ex., JOŽE KRAŠOVEC, «Merism – Polar Expression in Biblical Hebrew», dans: *Biblica* 64 (1983), p.239: «the words of a fool are *always* foolishness».

Ainsi donc l'intention fondamentale discernée dans cette partie des «compléments» apparaît de nouveau très clairement: le Théologien-Rédacteur veut préserver au moins un domaine du verdict final («tout est vanité»; 12,8), la חָכְמָה[1]; il organise son texte pour que la sagesse ne puisse apparaître globalement dans le jugement catégorique de הֶבֶל («vanité»). C'est la «sottise» au contraire qui mérite ce jugement; en effet quand le **v.14a** affirme que l'insensé «multiplie les paroles», il reprend une expression analogue de 6,11 (cf. aussi 5,6) où celle-ci est justement associée à la notion הֶבֶל: «Quand il y a des paroles en abondance, elles font abonder la vanité» (TOB). L'«insensé» (הַסָּכָל) avec son verbiage (qui dit *beaucoup* sans *rien* dire) devient l'exemple-type d'une existence de הֶבֶל, tandis que le «sage» respecte l'exhortation de la «sagesse», en proférant «peu de mots» (5,1b). Le v.14a, à cet égard, est la suite directe du v.13[2]: un jugement global sur la déraison est suivi d'un autre – tout cela pour mieux faire briller l'antonyme, la חָכְמָה. On observe aussi un rapport étroit du v.14a au v.14b[3]: le savoir très limité de l'homme (הָאָדָם; v.14b) devrait justement l'inciter à ne pas «multiplier les paroles» (v.14a).

Ce **v.14b** reprend lui aussi une idée que le Théologien-Rédacteur a déjà évoquée dans un autre contexte (8,7; cf. aussi 6,12). La parenté des formulations est si frappante que certains exégètes ont même considéré le v.14b comme une glose ajoutée plus tard par un copiste[4]. Cette supposition, pourtant, méconnaît une particularité stylistique du Théologien-Rédacteur qui, justement, ne recule pas devant certaines répétitions pour accentuer l'interprétation qu'il veut donner, lui, au livre transmis. Si l'on étudie plus soigneusement le texte, on observera encore que parler tout simplement de «répétition» (plate et banale) ne lui rend pas justice, mais qu'il faut y reconnaître plutôt une «variation» sur un thème assez largement attesté dans ses commentaires.

Nous comprenons donc le rapport entre le v.14a et le v.14b comme une opposition: «L'insensé multiplie les paroles (v.14a), *bien que* l'homme ne sache rien...»[5]. Dans le texte massorétique selon le Codex de Leningrad

---

1 Cf., ci-dessus, p.397.

2 Cf., p.ex., EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.434: «La première moitié du v. 14 ne peut être séparé de 12-13».

3 CHRISTIAN KLEIN (*Kohelet* [1994], p.89) nie catégoriquement ce rapport: «10,14a ist nicht der Anfang von 10,14, sondern das Ende von 10,13»; cf. aussi ALEXANDER A. FISCHER, *Skepsis* (1997), p.17 (avec les notes 63 et 64).

4 KURT GALLING (*Prediger* [1940], p.86) élimine tout simplement et sans autre commentaire le v.14b du texte de sa traduction; cf. aussi l'apparat critique de la BHS (14^{a-a}): «add». AARRE LAUHA (*Kohelet* [1978], p.192) n'exclut pas qu'il s'agisse ici d'une «Randnotiz, die versehentlich in den Text geraten ist».

5 Cf., p.ex., HANS WILHELM HERTZBERG, *Prediger* (1932), p.168 ([2]1963, p.193): «der Dummkopf macht viele Worte, – wo (doch) der Mensch nicht weiß...»; TREMPER LONGMAN, *Ecclesiastes* (1998), p.248: «the *fool* is going on and on about something for which he has no information and about which he can gain no knowledge: the future».

aucune conjonction ne précise cette opposition[1]; on peut pourtant signaler qu'au moins 33 autres manuscrits hébreux témoignent de la forme ולא[2], et on conviendra que l'élément ו n'accentue pas seulement le *lien* entre les deux moitiés du verset («et»), mais peut tout aussi bien exprimer un rapport *antithétique* («mais»)[3]. Même si l'on considérait le וְ comme un «essai de correction» secondaire (et erronée ?) dans la transmission scripturaire[4] et si, par conséquent, on gardait ici un texte hébreu *sans* conjonction, il faudrait bien admettre que le v.14 fait sentir une tension «antithétique» entre la formulation positive du v.14a et le début explicitement négatif (לא) du v.14b.

Au v.14b, la double mention de «ce qui sera» (מַה־שֶּׁיִּהְיֶה et וַאֲשֶׁר יִהְיֶה; les deux fois avec l'imparfait de היה) a régulièrement posé problèmes aux exégètes. Faut-il supposer une tautologie ?[5] Ludwig Levy tient à ce texte comme il se présente dans le Codex de Leningrad et sa «tautologie»; il l'interprète comme la citation d'une parole prononcée par un insensé; elle attesterait justement le verbiage («tautologique») décrit au v.14a (דְבָרִים יַרְבֶּה)[6]. Cependant, il est peu probable que l'auteur de ce texte souhaite mettre une pareille vérité sur le savoir de l'homme précisément dans la bouche d'un insensé. La plupart des exégètes refusent l'idée d'une tautologie dans le v.14b et cherchent alors une nouvelle solution. En s'appuyant sur une notable tradition scripturaire[7], on pourrait, par exemple, remplacer le premier imparfait (שֶׁיִּהְיֶה) par un parfait (שֶׁהָיָה) et obtenir ainsi la distinction entre deux niveaux du temps: la première moitié du v.14b parlerait du passé (הָיָה) et la seconde de l'avenir (יִהְיֶה). Pourtant, cette solution n'est pas non plus entièrement satisfaisante: un énoncé tel que «l'homme ne sait pas [= nul ne sait] ce qui a été» manque plutôt d'évidence, car un certain savoir sur le passé est tout à fait possible. Je suis d'avis que le texte parle effectivement de deux temps différents, mais il s'agit du temps de la vie d'un homme et de l'espace après sa mort.

L'homme (הָאָדָם) ne sait rien de ce qui est encore devant lui (מַה־שֶּׁיִּהְיֶה). Ce n'est sans doute pas un hasard que nous retrouvions ici le terme הָאָדָם qui, dans d'autres contextes, accentue l'être humain dans ses limites, au regard de la puissance de Dieu et son éternité. Dieu seul dispose d'un savoir sur l'avenir (cf., p.ex., aussi Es 41,22-23). L'accent porte entièrement sur ce «non-savoir» (לא־ידע) qui caractérise la condition humaine (הָאָדָם).

Le temps grammatical du verbe ידע me semble moins décisif que cette affirmation de la radicale «non-maîtrise» de l'avenir (מַה־שֶּׁיִּהְיֶה), car cette condition humaine (הָאָדָם) concerne *tous* les temps. En 8,7, cette même idée d'une vérité permanente est exprimée par

---

1 Cf. FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.371: «Man vermißt vor לֹא־יֵדַע ein ‚obgleich' (גַּם Neh.6,1 oder כִּי גַם 8,12)».

2 EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.435; cf. BHS sous 14[b]: «mlt Mss וְלֹא».

3 Cf., p.ex., GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §154a («auch da, wo ein Gegensatz eingeführt werden soll»).

4 EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.435.

5 Cf. déjà AUGUST KNOBEL, *Koheleth* (1836), p.322; FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.371, et d'autres.

6 LUDWIG LEVY, *Qoheleth* (1912), p.125: «Der Satz ist eine Tautologie und illustriert ירבה דברים».

7 4 manuscrits hébreux (selon Kennicott – de Rossi); cf. γενόμενον (LXX); *quod factum est* (Jérôme, *Commentarius in Ecclesiasten* [CChr.SL 72], p.339), etc. (cf. BHS sous 14[c-c]).

la forme participiale (אֵינֶנּוּ יֹדֵעַ מַה־שֶּׁיִּהְיֶה), mais l'imparfait selon la vocalisation massorétique (לֹא־יֵדַע) peut également traduire des «Erfahrungsthatsachen, die allezeit und somit auch für jede Gegenwart Geltung haben»[1]; cf. Job 4,17 (הַאֱנוֹשׁ מֵאֱלוֹהַּ יִצְדָּק) et 4,18 (לֹא יַאֲמִין). La LXX a lu les consonnes ידע comme un parfait (οὐκ ἔγνω = לֹא יָדַע); cette leçon offre aussi un sens, car auparavant, dans sa vie, l'homme ne connaissait pas non plus (לֹא יָדַע) son avenir.

Le v.14bα l'affirme: à *aucun* moment de sa vie (ביומוי[2]), ni dans le passé (cf. LXX: οὐκ ἔγνω), ni dans le présent (cf. Jérôme: *ignorat*[3]), ni dans le futur, l'homme ne peut être sûr de ce qui viendra. La seconde moitié du v.14b évoque une autre dimension du temps: «après lui» (מֵאַחֲרָיו), donc *après* la vie terrestre dont a parlé la première partie du verset. Ce second énoncé est moins affirmatif, prudemment formulé comme une *question* («qui le lui indiquera ?»); car d'une part, le Théologien-Rédacteur, enraciné dans la tradition sapientiale, ne veut pas afficher des certitudes sur le monde d'outre-tombe, d'autre part, pourtant, il lui semble important de garder pour l'au-delà un espace faisant place à une réponse possible de la part de Dieu.

Ce v.14b s'inscrit donc parfaitement dans la ligne d'autres de ses commentaires (8,7; 8,16-17; 9,1-2; 9,12) qui décrivent l'homme *limité* dans son pouvoir et son savoir, ce que seuls des insensés ne prennent pas en compte.

La critique de ceux-ci se poursuit encore au **v.15**. Du point de vue grammatical, il pose de nombreux problèmes pour lesquels les exégètes ont proposé des solutions encore plus nombreuses[4]. Prenons, pour exemple, le premier mot du verset (עָמָל; «peine»), un nom au *masculin* tandis que son verbe (תְּיַגְּעֶנּוּ) atteste indubitablement une forme au *féminin.* Des exégètes juifs en ont conclu que ce nom devrait être du genre *commun* (masculin *et* féminin)[5]; d'autres ont expliqué cette confusion entre masculin et féminin comme l'expression d'une liberté stylistique[6] ou comme le signe d'une dégénération de la langue hébraïque[7]. On pourrait encore mentionner d'autres tentatives de résoudre les problèmes grammaticaux du texte massorétique, tout en respectant strictement son libellé selon le Codex de Leningrad[8]; on doit cependant constater que leurs argumentations demeurent parfois très contestables et peu

1 GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §107f.

2 Le Targoum ajoute cet élément explicatif; cf. ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa (1992), p.165; CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste et son double araméen* (1990), p.87 («durant ses jours»).

3 *Commentarius in Ecclesiasten* (CChr.SL 72, 1959), p.339.

4 HANS WILHELM HERTZBERG va encore plus loin en qualifiant le verset entier de «n'ayant pas de sens» («ein sinnloser V[ers]»: *Prediger* [1932], p.169 [²1963, p.195]) .

5 Pour Ibn Ezra cf. MARIANO GÓMEZ ARANDA, *El comentario de Abraham Ibn Ezra*, 1994, pp.110* et 166; pour Rabbi Samuel ben Meïr (Rashbam) cf. SARA JAPHET – ROBERT B. SALTERS, *The Commentary of R. Samuel Ben Meir* Rashbam *on Qoheleth* (1985), pp.194-195.

6 Cf. WILHELM NOWACK, *Prediger Salomo's* (1883), p.290.

7 Cf. EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.437.

8 Cf. la discussion très détaillée chez ANTOON SCHOORS, *The Preacher* (1992), pp.80-85.

convaincantes. Aussi de nombreux exégètes partent de l'idée que ce texte a besoin de quelques corrections[1].

Une première rectification consiste à remplacer le pluriel הַכְּסִילִים («les insensés») par le singulier הַכְּסִיל[2], d'ailleurs attesté par cinq manuscrits hébreux, la plupart des manuscrits de la traduction grecque (LXX) ainsi que le Targoum[3]. On obtient ainsi la tournure עֲמַל הַכְּסִיל que l'on doit certainement interpréter dans son rapport à שִׂפְתוֹת כְּסִיל dans le premier verset de cette cinquième section (v.12). Signalons que le Ps 140,10 lie de manière analogue עָמָל aux «lèvres» (עֲמַל שְׂפָתֵימוֹ): «que le עָמָל de leurs lèvres les recouvre eux-mêmes !» עָמָל, en effet, ne désigne pas seulement le travail manuel et «pénible», mais tout ce qui pourrait créer des «peines» et des «malheurs».

Le v.15 va résumer l'évaluation de toutes les sottises des insensés (v.13), bien nombreuses (v.14a) !: elles ne sont pas seulement déraisonnables, mais encore nocives (עָמָל) ! Cet effet funeste retombera pourtant sur les insensés eux-mêmes. Le Théologien-Rédacteur reprend donc la sentence du v.12 pour la commenter plus clairement selon sa propre pensée. Il est vrai que l'effet auto-destructeur était déjà montré au v.12 (les «lèvres» de l'insensé «avaleront» leur propre énonciateur); dans ce contexte, pourtant, l'auto-destruction n'était pas nécessairement liée à une culpabilité qui demandait la punition, mais pouvait être due surtout à l'incompétence de l'insensé, par contraste à l'habileté du sage (חָכָם) qui sait prononcer des paroles judicieuses (חֵן). Avec l'interprétation à l'aide du terme עָמָל, l'accent est maintenant nettement déplacé, car l'idée du עָמָל qui aura ses plus pénibles effets auprès de son propre auteur (יגע, v.15), correspond à un concept bien attesté (avec le même terme עָמָל !) dans la pensée sapientiale: «les semeurs de עָמָל en font eux-mêmes la moisson» (Job 4,8); «son עָמָל lui revient sur la tête» (Ps 7,17; cf. aussi Ps 140,10 déjà cité ci-dessus). Cette «retombée» destructrice de עָמָל tient donc à une faute effective, voire une intention mauvaise.

Il nous faut revenir à la question de l'état du texte hébreu. Car l'exégète ne peut pas se permettre d'éliminer sans autre deux consonnes (en l'occurrence, ים- du pluriel הַכְּסִילִים) du texte transmis. De même, si l'on rectifie le féminin de la forme verbale par le masculin, on devrait chercher une explication pour le ת (dans תְּיַגְּעֶנּוּ) qui ne trouve plus de place après cette correction. On peut mentionner trois propositions différentes qui conservent ces consonnes et y lisent un mot distinct.

Une première solution fut formulée, en 1905, par Vincenz Zapletal qui propose le mot לְמָוֶת («jusqu'à la mort»)[4]. Mais ce mot supplémentaire n'est pas seulement formé des

---

[1] Cf., p.ex., MICHAEL V. FOX, *Qohelet* (1989), p.269: «the text is undoubtedly corrupt»; ANTOON SCHOORS, *The Preacher* (1992), p.85: «Therefore it seems preferable to suppose a textual corruption».

[2] Le pluriel ne concorde pas avec le singulier du suffixe dans la forme verbale תְּיַגְּעֶנּוּ.

[3] Cf. l'apparat critique de la BHS sous 15[a-a].

[4] *Kohelet* (1905), pp.210 et 215.

consonnes מ et ת, il suppose la répétition de la dernière consonne du mot précédent (כְּסִיל) et l'addition du ו.
La proposition de Gottfried Kuhn date de 1926, il construit une deuxième forme verbale, יַתֵּם (hif'il de תמם), qui précède יְיַגְּעֶנּוּ: «... ermüdet ihn vollständig»[1]. Cette explication doit recourir à une inversion des consonnes מ et ת.
La lecture qui a le plus large écho est celle d'Arnold B. Ehrlich[2] qui suggère מָתַי («quand ?»); elle est recommandée dans l'apparat critique de la BHS («l prb») et adoptée dans des monographies récentes[3]. Antoon Schoors, cependant, la qualifie de «very drastic emendation» qui «should be accepted only as a last resort»[4].
La proposition la plus récente est due à Michael V. Fox en 1989: il se contente de rattacher la consonne מ au terme suivant pour former un participe מְיַגְּעֶנּוּ renonçant à construire un mot supplémentaire[5]. Cette suggestion est très intéressante, mais elle ne résout pas encore le problème de la deuxième consonne, ת[6]. Ma propre proposition, quant à elle, retient l'idée de restituer une forme participiale, mais, pour intégrer les *deux* consonnes מ et ת, je pense au *hitpa'el*: מִתְיַגְּעֶנּוּ. Ce mode, «réfléchi» («*se* fatiguer [soi-même]»), exprime, plus nettement que tout autre, l'idée de l'action qui atteindra son propre auteur. Cette forme du hitpa'el convient donc parfaitement au contexte du v.15a (interprétation de l'auto-destruction déjà mentionnée au v.12b). On pourrait objecter que dans les textes bibliques, le verbe יגע n'est jamais attesté au hitpa'el, mais dans l'hébreu plus récent au moins, cette conjugaison est utilisée[7]. Peut-être est-ce justement cette absence du hitpa'el dans les textes bibliques qui a incité les copistes (consciemment ou non) à lire dans ce verset une forme verbale plus connue – dans cette hypothèse, il me paraît fort probable qu'ils se soient notamment inspirés de la forme «parallèle» de תְּבַלְּעֶנּוּ (au v.12).

עָמָל résume donc tous les efforts pernicieux d'un «insensé»; ils causent du mal et par leur excès (v.14a) et par leur motivation en ce qu'ils abordent des questions hors de portée pour l'être humain (v.14b).

La deuxième moitié du v.15 a également posé d'énormes problèmes quant à sa compréhension (littéralement traduite): «lui qui ne sait pas aller à [la] ville». L'éventail des interprétations proposées dans la littérature exégétique, va de l'acceptation du verset tel quel jusqu'à son élimination du contexte actuel et à son déplacement ailleurs.

C'est Karl Budde qui, en 1910, a proposé d'insérer le v.15b après le v.16a: «Wehe dir, Land, des König ein Knabe, Der [noch] nicht gelernt, zur Stadt zu gehn»[8]. Il est assez étonnant que cette mesure radicale ait rencontré l'approbation de nombre d'exégètes[9].

---

1 *Erklärung des Buches Koheleth* (BZAW 43), Giessen: Alfred Töpelmann, 1926, pp.50-51: «zwei asyndetisch koordinierte Verba, die sich zu einem Begriff ergänzen».
2 *Randglossen zur hebräischen Bibel*, vol.VII, Leipzig 1914, pp.99-100.
3 Cf., p.ex., CHRISTIAN KLEIN, *Kohelet* (1994), p.89.
4 *The Preacher* (1992), p.80.
5 *Qohelet* (1989), pp.269 et 270. Cette proposition est assez favorablement accueillie par ANTOON SCHOORS, *op. cit.*, p.85 avec la note 277.
6 MICHAEL V. FOX l'explique comme une dittographie (*op. cit.*, p.270), mais il s'agit là plutôt d'un expédient.
7 Cf. GERHARD F. HASEL, art. יגע, dans: *ThWAT* III (1982), col.414.
8 KARL BUDDE, *Die Prediger* (HSAT II), Tübingen [3]1910, p.401 (avec la note b).
9 KURT GALLING, «Kohelet-Studien», dans: *ZAW* 50 (1932), pp.296-297; *Prediger* (1940), pp.86 et 87; AARRE LAUHA, *Kohelet* (1978), pp.193 et 195.

En général, le v.15b est pourtant compris comme une locution courante[1], «ne savoir pas aller à la ville» exprime le comble de l'imbécillité[2]. Mais on ne peut évoquer aucun texte biblique pour soutenir l'hypothèse d'une telle lexicalisation, et dans toute la littérature sapientiale du Proche-Orient ancien, on ne trouve pas non plus de parallèles convaincants[3].

Pour ma part, je propose une solution toute différente. Jusqu'à présent (sauf erreur), l'exégèse n'a pas remarqué que le v.15b présente la même structure syntaxique que 4,17b avec la même tendance à un verdict radical sur les «insensés». a) Dans les deux textes apparaît le mot הַכְּסִילִים, et il s'agit des deux seules attestations de cette forme précise dans le livre de Qohéleth (et dans l'ensemble de la Bible hébraïque). Même s'il faut supposer pour 10,15 une altération secondaire[4], il est probable que celle-ci ait été justement influencée par le «parallèle» en 4,17. Les deux versets traitent toutefois expressément du כְּסִיל. b) L'élément le plus frappant que les deux textes ont en commun, est la forme syntaxique qui joint au verbe ידע (avec une négation) un infinitif (לַעֲשׂוֹת et לָלֶכֶת). c) En 4,17, le complément d'objet est רָע, et celui en 10,15 est formé des mêmes consonnes (en ordre inverse): עִיר. Je suppose donc que cette leçon עִיר constitue une altération du texte primitif qui, ici comme en 4,17, aurait lu רָע.

Il ne suffit pourtant pas de proposer une solution nouvelle, il faut aussi essayer d'expliquer l'altération supposée de רָע en עִיר. Je propose trois arguments: a) La raison fondamentale qui aurait pu susciter l'abandon du mot רָע dans ce contexte, tiendrait à l'interprétation difficile de la tournure (singulière) לָלֶכֶת אֶל־רָע. La compréhension aurait été faussée à partir du moment où on lit la construction avec l'infinitif après le verbe ידע au sens le plus courant: «ne savoir faire quelque chose». Y voir, alors, «l'insensé ne sait pas aller au mal» a posé les mêmes problèmes qu'une lecture mot à mot en 4,17: «les insensés ne savent pas faire le mal». Dans les deux cas, pourtant, la construction avec l'infinitif doit être entendue autrement: «les insensés ne savent pas qu'ils font le mal» (4,17)[5], et «l'insensé ne sait pas qu'il va au mal» (10,15). b) Lors de la transmission du texte, on aurait «simplifié» l'interprétation du verset: à la place d'une liaison du verbe הלך אֶל־ avec une notion abstraite (רָע), on a préféré une destination concrète, «ville»[6]. Le résultat de cette correction est peu probant, car le mot עִיר reste sans article (cf., par contre 2Rois 19,32). Ce défaut est régulièrement remarqué par les exégètes qui

---

1 Cf., p.ex., HEINRICH GEORG AUGUST EWALD, *Die poetischen Bücher des Alten Bundes* IV (1837), p.222 («wahrscheinlich sprichwörtlich»); AUGUST KNOBEL, *Koheleth* (1836), p.323 («sprichwörtliche Redensart»); GRAHAM OGDEN, *Qoheleth* (1987), p.175 («idiomatic saying»); MICHAEL V. FOX, *Qohelet* (1989), p.269 («idiomatically»); CHRISTIAN KLEIN, *Kohelet* (1994), p.89 («sprichwörtliche Redensart»); CHOON LEONG SEOW, *Ecclesiastes* (1997), p.316 («probably an idiom»).

2 EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.437.

3 MICHAEL V. FOX (*op. cit.*, p.269) suppose une tournure égyptienne «does not reach the city» équivalente à «does not attain its goal»; il se réfère au texte «The Eloquent Peasant» (B1, 326s). Celui-ci pourtant ne me semble guère pouvoir exprimer ce que Michael V. Fox souhaite y lire. On peut mettre en doute l'interprétation de ce texte égyptien et du même coup son rapport avec le verset biblique; cf. la traduction de MIRIAM LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature, vol.I: The Old and Middle Kingdoms*, Berkeley – Los Angeles – London 1973, p.181: «Crime does not attain its goal; he who is helpful reaches land». Pour une traduction française cf. GUSTAVE LEFÈBVRE, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, Paris: Adrien-Maisonneuve, 1949, p.67: «Une façon incorrecte d'agir ne saurait arriver au port, tandis que l'homme honnête accostera la terre».

4 Cf., ci-dessus, p.436 avec la note 1.

5 Pour l'interprétation de ce verset cf., ci-dessus, pp.343-344.

6 Pour la combinaison de הלך אֶל־ avec la mention d'une ville cf., p.ex., Gen 22,19.

l'expliquent de manière plutôt sophistiquée[1]. On peut signaler que le mot רַע supposé pour le texte primitif, ne s'est pas complètement perdu dans la transmission scripturaire: je suis d'avis que l'on en voit encore un reflet dans une partie de la tradition grecque: κακώσει (LXX^{B}), κάκωσιν (Grégoire le Thaumaturge[2]). c) La correction en עִיר serait induite par la mention d'une «ville» (עִיר) en 9,14 (également avec la préposition אֶל: אֵלֶיהָ); les copistes introduisant la correction עִיר, auraient vu un rapport entre «l'insensé» de 10,15 et le «roi» de 9,14 qui ne réussit pas à conquérir la ville. Il n'est pas non plus exclu que la leçon πόλις du début du v.16 (au lieu de אֶרֶץ) signale l'état primitif du texte: les copistes auraient alors pris le terme du début du v.16 (עִיר; πόλις) pour rendre la fin du v.15 plus facilement compréhensible[3].

Je conclus en proposant pour le v.15b la traduction suivante: «...[l'insensé], lui qui ne sait même pas (לֹא־יָדַע) qu'il va vers (אֶל) sa [propre] ruine (רַע)». La littérature sapientiale connaît bien l'idée d'un «chemin du mal» (דֶּרֶךְ רָע [cf., p.ex., Prov 2,12; 8,13; 28,10] ou אֹרַח רָע [cf., p.ex., Ps 119,101]); dans ce texte du livre de Qohéleth, elle s'exprime dans une tournure verbale: «*aller* (הלך) vers le mal». Dans le contexte de l'ensemble du v.15, il s'agit d'un «aller» suicidaire (v.15a) qui, en outre, court aveuglément sans que l'«insensé» mesure où le conduit ce chemin funeste. Il va de soi qu'il ne faut pas penser ici à un «chemin» au sens littéral et concret seulement, mais se rappeler que le verbe הלך («aller») désigne aussi le cours de la vie et la façon de vivre (cf., p.ex., 1,4; 6,4[4]). Le cheminement de «l'insensé» le conduira inévitablement à la ruine. Avec le v.15 cette petite séquence s'achève et, pour ainsi dire, boucle avec l'effet en retour fatal des paroles de «l'insensé», effet déjà évoqué au début (v.12b) et repris à la fin (v.15a); le qualificatif רַע caractérisant ses propos (v.13b) s'applique ainsi à toute sa vie (v.15b).

Résumons: Au début (v.12), la cinquième section parle du «sage» *et* de l'«insensé», mais dans la suite, seule l'image de l'«insensé» est développée. Elle traduit un jugement catégorique et méprisant. Et, dans la mesure où l'«insensé» est noirci, le «sage», de manière implicite, est magnifié.

---

[1] Cf., p.ex., FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.372: «אֶל־עִיר für אֶל־הָעִיר lautet vulgär. Auch im Griech. wird πόλις als in sich selbst determinirt gebraucht und Athen heißt ἄστυ meist ohne Artikel»; EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.437: «עִיר, comme désignation de Jérusalem, était devenu une sorte de nom propre, d'où l'emploi sans art.»; LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen gründet das Glück* (1994), p.219: «die Hauptstadt Alexandrien», «*die* Stadt schlechthin».

[2] JOHN JARICK, *Gregory Thaumaturgos' Paraphrase of Ecclesiastes* (1990), p.268.

[3] ROBERT GORDIS (*Koheleth* [1951, ³1968], p.325) donne une explication en sens inverse: «For ארץ, LXX, followed by P, renders עיר, but this is unquestionably an error induced by v. 15b».

[4] Cf., ci-dessus, p.77 avec la note 1.

Sixième section: Qoh 10,16-20

Il faut admettre d'emblée que cet élément textuel n'offre pas de marques (stylistiques ou sémantiques) évidentes qui permettraient de parler de cohérence claire dans les vv.16-20. Graham S. Ogden a présenté une analyse remarquablement détaillée du chapitre 10 et décrit la situation des vv.16-20 dans les termes suivants:

> «More than in any other sub-unit in this chapter, x 16-20 consists of material marked by a variety of form and content, and interpretation of its component parts is amongst the most contested in the book. Thus it is difficult to define precise relationships within the unit apart from verses which are structurally parallel.»[1]

Si l'on appliquait des critères exclusivement syntaxiques et stylistiques, on retiendrait certainement plutôt l'aspect de la *diversité* des sentences et abandonnerait, par conséquent, l'idée d'une *cohérence* si faible soit-elle[2]. Graham S. Ogden, pourtant, évoque ailleurs le critère des «thematic connections»[3], cela lui permet de voir tout de même dans les vv.16-20 une petite unité littéraire, base textuelle pour son interprétation. Je me rallie à son point de vue et, au fur et à mesure de mon exégèse, je reviendrai à ses observations touchant les rapports thématiques à l'intérieur de cet ensemble.

Le début des **vv.16-17** est construit en parallélisme antithétique:

אִי־לָךְ אֶרֶץ שֶׁמַּלְכֵּךְ נָעַר...
אַשְׁרֵיךְ אֶרֶץ שֶׁמַּלְכֵּךְ בֶּן־חוֹרִים...

Les mêmes mots – אֶרֶץ («pays»[4]) et שֶׁמַּלְכֵּךְ (*litt.*: «dont ton roi») – y figurent à la même place, et dans la suite des deux versets, on observera encore d'autres redites (וְשָׂרַיִךְ [«tes princes»] et יֹאכֵלוּ [«ils mangent»]). Une construction aussi simpliste sinon grossière ne se trouve guère dans la littérature proverbiale classique. On ne se trompera donc pas en y reconnaissant la main du

---

[1] «Variations on the Theme of Wisdom's Strenght and Vulnerability. Ecclesiastes 9:17-10:20», dans: *VT* 30 (1980), p.35; réimpr. dans: Roy Zuck (éd.), *Reflecting with Solomon* (1994), p.338.

[2] FRANZ JOSEF BACKHAUS, p.ex., évalue soigneusement les possibilités de supposer une unité 10,16-20, mais finalement, il préfère postuler quatre «Teiltexte»: TT_7: 10,16-17; TT_8: 10,18; TT_9: 10,19; TT_{10}: 10,20 (*Denn Zeit und Zufall trifft sie alle* [1993], pp.285-289).

[3] GRAHAM OGDEN, *Qoheleth* (1987), p.175.

[4] Je ne reviens plus à la question de savoir s'il faut éventuellement considérer la leçon πόλις (LXX) comme primitive (cf., ci-dessus, p.439 avec la note 3). La décision entre «ville» ou «pays», ici, n'influence pas l'interprétation du texte.

Théologien-Rédacteur qui ne brille jamais par l'élégance stylistique. Ces répétitions littérales ont pourtant une utilité, elles font mieux ressortir les *différences* entre les deux lignes en mettant tout l'accent sur l'*antithèse*. L'opposition dominante est affichée d'emblée par les premiers mots de chaque stique: אִי־לָךְ («malheur à toi») et אַשְׁרֵיךְ («bonheur à toi»). Pour les sentences introduites par אַשְׁרֵי, la recherche exégétique a adopté le terme de «macarisme» (ou «béatitude»); pour les sentences en אִי (hébreu «classique»: אוֹי), aucun terme précis ne s'est encore imposé[1].

Dans ce contexte, il n'est pas nécessaire de discuter la question de l'origine de ce genre des macarismes et des sentences en אוֹי/ אִי[2]. Même s'il s'avère probable que cette forme d'expression n'a pas son *origine* dans les milieux sapientiaux, on doit du moins retenir qu'elle y fut bien adoptée. Dans les textes sapientiaux égyptiens, on relèvera une présence notable de macarismes dans l'«Enseignement de Petosiris» (IVe siècle av. J.-C.)[3], mais l'utilisation de ce genre littéraire dans les milieux sapientiaux remonte certainement plus haut dans l'histoire de l'Égypte[4]. De même dans la littérature sapientiale d'Israël, les macarismes (avec אַשְׁרֵי) sont bien attestés, avec, là aussi, pourtant une prédominance dans les textes tardifs (Prov 3,13; 8,32.34; 14,21; 16,20; 20,7; 28,14; Sir 14,1-2; 25,8-9; cf. aussi Ps 1,1; 112,1; 127,5; 128,1). Les sentences en אוֹי / אִי par contre, sont plutôt rares: une seule occurrence dans un livre sapiential, en Qoh 4,10[5] (cf. aussi Prov 23,29), les quelques attestations dans les documents prophétiques présentent clairement un caractère sapiential. Cela vaut tout particulièrement pour És 3,9b-11[6] affirmant que les mauvaises actions retombent sur ceux qui les commettent (cf. Qoh 10,12-15):

v.9b: Malheureux (אוֹי) qui font leur propre malheur.
v.10: Heureux (אַשְׁרֵי[7]) le juste, car il jouira du fruit de ses actions.
v.11: Malheureux (אוֹי) le méchant, car il sera traité comme ses actes le méritent.

---

[1] Dans la littérature germanophone, on peut constater une certaine tendance favorisant le terme «Weheruf» (cf., p.ex., FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Denn Zeit und Zufall trifft sie alle* [1993], p.285), à qui correspond en anglais «woe-cry». Pour éviter les connotations fortement emphatiques et émotionnelles liées à la notion «cry», JAMES A. LOADER parle simplement de «woe-saying» (*Polar Structures in the Book of Qohelet* [1979], p.26).

[2] Cf. les articles concernés et la littérature secondaire qu'ils mentionnent: HENRI CAZELLES, art. אַשְׁרֵי, dans: *ThWAT* I (1973), coll.481-485; et HANS-JÜRGEN ZOBEL, art. הוֹי *hôj*, dans: *ThWAT* II (1977), coll.382-388.

[3] CLAIRE LALOUETTE, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte*, vol.I, Paris: Gallimard, 1984, pp.261-266; SHANNON L. BURKES, *A Comparative Analysis of the Problem of Death in Qoheleth and Late Period Egyptian Biographies* (1998), pp.227-235.

[4] Cf. JACQUES DUPONT, «"Béatitudes" égyptiennes», dans: *Biblica* 47 (1966), pp.185-222.

[5] Pour la lecture du texte en 4,10, cf., ci-dessus, p.331 (avec la note 2).

[6] Cf., p.ex., HANS WILDBERGER, *Jesaja I: Jesaja 1-12* (BK X/1), Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1972, p.126: «Welt der Weisheit».

[7] Pour la correction de אִמְרוּ (TM) en אַשְׁרֵי, cf., p.ex., HANS WILDBERGER, *op. cit.*, p.118, et l'apparat critique de la BHS (10^a).

On peut en conclure que le genre des macarismes et des sentences en אִי / אוֹי était certainement souvent utilisé dans les milieux sapientiaux[1]. En usant de ce genre, le Théologien-Rédacteur, dans les vv.16-17, confirme son appartenance à cette tradition; et même certains éléments du contenu de cette section pourraient être inspirés de sentences proverbiales bien de ce milieu[2]. Cependant, on verra aussi qu'il n'utilise pas cette forme sapientiale strictement comme à l'accoutumée; sa reprise atteste l'influence des textes prophétiques. Ceux-ci ne se sont pas bornés, en effet, à «déclarer» la juste survenue du malheur («malheureux celui qui...»; cf. aussi Qoh 4,10), mais ils en ont fait des avertissements menaçants s'adressant, avec un «tu» ou un «vous», aux destinataires visés par la critique prophétique. Le Théologien-Rédacteur se sert de cette même interpellation en «tu» (אִי־לָךְ et אַשְׁרֵיךְ), renforcée et généralisée par l'ajout du vocatif אֶרֶץ: «pays !» (cf. Nb 21,29; Jér 13,27; 48,46; Ez 16,23; 24,6.9).

Après ce vocatif, la proposition «relative» (avec -שֶׁ) va fonctionner comme un développement explicatif qui, assez fréquemment, suit une sentence en אַשְׁרֵי ou en אִי / אוֹי[3]. L'idée exprimée est celle-ci: un pays dont le roi est un נַעַר court à son malheur et à sa ruine. Il n'est pas facile de définir exactement la compréhension à retenir pour le mot נַעַר dans ce contexte précis. Généralement, il désigne un «garçon» ou un «jeune homme», mais il peut également indiquer une personne appartenant à une classe inférieure de la société («esclave», «serviteur»). Tenant compte du parallélisme (antithétique) avec בֶּן־חוֹרִים (litt.: «fils [d'hommes] libres, des nobles», v.17)[4], de nombreux exégètes préfèrent ici une signification *sociale* pour נַעַר: un «parvenu»[5]. D'autres suivent la ligne de la traduction grecque (νεώτερος; cf. aussi Jérôme: «adoles-

---

[1] La composition des macarismes et des sentences en «malheur!» en parallélisme antithétique est également attestée (quoique assez rarement) dans les textes égyptiens: p.ex., dans le prologue de l'enseignement de Ptah-hotep («source de bonheur pour qui l'écoutera et de malheur pour qui le rejettera» [JEAN LÉVÊQUE, *Sagesses de l'Egypte ancienne*, Paris: Cerf, 1983, p.14]) et dans le chapitre introductif de l'enseignement d'Aménémopé III,11-12 («Il est profitable de les mettre en ton cœur, mais malheur à qui les néglige» [*ibid.*, p.55]). Cf. CHRISTA KAYATZ, *Studien zu Proverbien 1-9. Eine form- und motivgeschichtliche Untersuchung unter Einbeziehung ägyptischen Vergleichsmaterials* (WMANT 22), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1966, pp.51-52.

[2] Il me semble déplacé de parler de la «Form des emotionsbetonten Heils- bzw. Angstrufes» et d'y reconnaître un symptôme du «Zusammenbruch weisheitlichen Selbst- und Wirklichkeitsverständnisses» (CHRISTIAN KLEIN, *Kohelet* [1994], p.115). Dans le contexte de la littérature sapientiale, אוֹי n'introduit pas un «Angstruf», mais une «déclaration» (pour ainsi dire calme et posée) sur le sort des insensés.

[3] Cf. GUNTHER WANKE, «אוֹי und הוֹי», dans: *ZAW* 78 (1966), p.216: «Seinen eigentlichen Sinn jedoch gewinnt dieses אוֹי aber immer erst durch den begründenden Nachsatz, ohne dessen Anfügung seine Anwendung unverständlich bliebe».

[4] Cf. aussi l'opposition entre οἰκέτης (עֶבֶד) et les ἐλεύθεροι (חוֹרִים) d'après Sir 10,25.

[5] EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.438.

cens»[1]) mettant l'accent sur le bas âge de ce roi[2]. On a même tenté d'y déchiffrer une allusion à une situation historique concrète et un roi précis en identifiant Ptolémée V Epiphane (204-180), qui monta sur le trône à l'âge de cinq ans, dans ce «נַעַר»[3].

Il faut toutefois souligner que le but premier de cette sixième séquence (vv.16-20) n'est pas de commenter quelques aspects de l'histoire contemporaine. Car on doit lire ce texte, avant tout, comme le prolongement de la comparaison fondamentale entre «sages» et «insensés», qui après un regard sur le domaine de la «parole» (vv.12-15), aborde maintenant celui de la politique et du gouvernement (vv.16-17). Une description assez stéréotypée et générale oppose ici deux situations simplement esquissées, probablement inspirées d'un enseignement sapiential traditionnel. Cette filiation n'exclut pas complètement que le Théologien-Rédacteur ait vu un rapport entre ces sentences et certains faits contemporains, mais les allusions éventuelles étant trop vagues, l'interprétation doit rester au niveau du langage apologique.

Festoyer dès le matin (v.16b) était, précisément, un thème stéréotypé (cf., p.ex., Es 5,11; Act 2,15[4]). Un roi sans véritable autorité (un «garçon» ou un «parvenu», n'importe) ne pourra contenir de pareilles tendances à la débauche qui pouvaient se manifester dans la «haute société» (שָׂרִים: les «chefs», «notables», «officiers» etc.).

Un souverain idéal, au contraire, doit être issu d'un milieu social élevé. L'expression בֶּן־חוֹרִים utilisée au v.17, permet, elle aussi, plusieurs interprétations: a) La notion בֵּן veut-elle exprimer l'«appartenance» à la classe des hommes libres, des nobles?[5] b) Ou bien faut-il lire ce mot en prenant «fils» au sens littéral, de sorte que ce verset rejetterait spécialement le parvenu (même s'il manifeste des qualités incontestables) pour privilégier la tradition, la bonne naissance, la qualité d'être «fils» d'un père renommé ou même descendant de plusieurs générations réputées (חוֹרִים au pluriel !) ?[6] c) Ou encore,

---

[1] *Commentarius in Ecclesiasten* (CChr.SL 72 [1959]), p.340.

[2] Cf., p.ex., AUGUST KNOBEL, *Koheleth* (1836), p.324, et la traduction de la *TOB*: «dont le roi est un gamin».

[3] Cf., p.ex., FERDINAND HITZIG, *Der Prediger Salomo's* (1847), p.123; KLAUS DIETRICH SCHUNCK, «Drei Seleukiden im Buche Kohelet?», dans: *VT* 9 (1959), p.200 («eine Notiz, der wohl auch zu Recht von den meisten eine historische Beziehung zuerkannt wird»); cf., ci-dessus, pp.287-288.

[4] AUGUST KNOBEL (*Koheleth* [1836], p.324) cite encore Cicéron et Juvénal pour terminer: «Erst des Abends war ein Räuschchen erlaubt». Cf. CHOON LEONG SEOW, *Ecclesiastes* (1997), p.329 («wisdom tradition»).

[5] Cf., p.ex., AUGUST KNOBEL, *op. cit.*, pp.324-325: «Einer, der den Edlen, der Klasse der Edlen angehört... בֵּן zeigt in solchen Compositionen die Angehörigkeit an»; TREMPER LONGMAN, *Ecclesiastes* (1998), p.249: «the upper classes of his society».

[6] Cf., p.ex., ROLAND MURPHY, *Ecclesiaste* (1992), p.105: «... that he lives up to the standards of a royal family, and is not a *parvenu*».

doit-on y reconnaître une allusion à une figure royale historique, en opposition à celle du v.16 ?[1]

Visiblement, ce roi idéal n'est pas catégoriquement contre les festivités, mais les שָׂרִים (v.17b) qui l'entourent doivent respecter le moment convenable (בָּעֵת). Le verbe qui dépeint leurs festins, est absolument identique dans les deux versets antithétiques (יֹאכֵלוּ, litt.: «ils mangeront»); seul le complément de temps (בַּבֹּקֶר – בָּעֵת) diffère. Le Théologien-Rédacteur, en effet, ne *peut* pas condamner les banquets bien régalants, car il a pleinement adopté la position du maître, Qohéleth le Sage, qui exhorte à «manger, boire et se réjouir» (8,15)[2], et il l'a soulignée dans ses commentaires (cf. surtout 5,17-19 et 9,7). Il formulera sa réserve par le biais du «moment» (עֵת), thème auquel il attribue ailleurs aussi une importance considérable (cf., p.ex., 3,1-8), après quoi il précise encore que les repas sont pris surtout pour «prendre des forces et non pour s'enivrer».

Ce dernier élément textuel (v.17bβ) a suscité de nombreuses interprétations, parce que la préposition ב pose ici certains problèmes. Quelques exégètes sont d'avis qu'elle indique la «qualité»[3] (בִּגְבוּרָה = «avec force»), soit celle du roi[4], soit celle des שָׂרִים[5], soit encore celle de l'action אכל[6]. Cette compréhension est appuyée par les autres occurrences qui attestent le mot abstrait גְּבוּרָה avec la préposition ב (Jug 5,13; Ps 66,7; Ps 90,10). Ici cependant, la plupart des commentaires et des traductions modernes donnent à la préposition ב le sens d'exprimer une «Veranlassung» («pour...»/«en vue de...»)[7].
Le deuxième terme (בַּשְּׁתִי) est un *hapax legomenon* dont la racine étymologique et le sens n'ont pas été bien déchiffrés par les premiers traducteurs: αἰσχυνθήσονται (cf. בֹּשֶׁת, «honte»); «in confusione» (Jérôme[8]); בחלשות (Targoum[9]). Rabbi Samuel ben Meïr (Rashbam) qui reconnaît correctement la racine שתה («boire»), ajoute tout de même la

---

[1] Cf., p.ex., GEORGE AARON BARTON, *Ecclesiastes* (1908), p.175: «Perhaps Qoheleth is paying a compliment to Antiochus III, who gained Palestine in 198 B.C., and was enthusiastically received by the Jews».

[2] Cf., ci-dessus, p.72.

[3] Cf. ERNST JENNI, *Die hebräischen Präpositionen Band 1: Die Präposition Beth* (1992), p.336 (§451): «Qualitätsabstrakta», ici: «positive Stärke».

[4] Cf. KURT GALLING, *Prediger* (1940), p.86: «ein König in Heldenkraft».

[5] Cf. LUDWIG LEVY, *Qoheleth* (1912), p.126: «dessen Fürsten zur rechten Zeit speisen, als Helden»; NORBERT LOHFINK (*Kohelet* [1980, ³1986], p.78: «dessen Fürsten zur richtigen Zeit tafeln, beherrscht»; CHOON LEONG SEOW, *Ecclesiastes* (1997), p.330: «self-control», «maturity».

[6] Cf. WILHELM NOWACK, *Prediger Salomo's* (1883), p.291: «...dass ein אכל gestattet sei, wie es גבורה erfordert».

[7] AUGUST KNOBEL, *Koheleth* (1836), p.325; cf., p.ex., ROBERT GORDIS, *Koheleth* (1951, ³1968), p.325: «for replenishing their vigor»; ROGER NORMAN WHYBRAY, *Ecclesiastes* (1989), p.156: «for physical nourishment»; TREMPER LONGMAN, *Ecclesiastes* (1998), p.249: «for strength», p.250: «they eat to sustain them through the day».

[8] *Commentarius in Ecclesiasten* (CChr.SL 72 [1959]), p.340; p.341: «Omne bonum praesentis saeculi confusio est, futuri perpetua fortitudo».

[9] La leçon du Targoum est probablement inspirée par l'idée de donner un terme opposé à בִּגְבוּרָה, donc: «faiblesse», «fatigue», «paresse»; ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic* (1992), vol.IVa, p.165.

remarque: «לא שמעתי כלום מדוע לא ננקד בַשְּׁתִי מן שָׁתָה»[1]. Aujourd'hui, le sens «ivresse» est généralement adopté[2].

Les deux versets (vv.16-17), en ce qui concerne les instances politiques les plus élevées, dépeignent donc des comportements antithétiques: même si les deux termes חָכָם et כְּסִיל ne sont pas utilisés explicitement, il va de soi que le v.16 décrit des «insensés», tandis que le v.17 montre des «sages» au pouvoir.

Au **v.18**, nous retrouvons cette même thématique, dénoncer un relâchement «insensé»: comme un roi incapable entraîne oisiveté et décadence parmi la noblesse (v.16) qui s'adonne à la débauche et ne renouvelle plus sa «vigueur» (בִּגְבוּרָה; v.17), l'incurie peut avoir des conséquences néfastes ailleurs aussi, dans la société du «pays» (אֶרֶץ; v.16 et v.17)[3]. Pour illustrer la dégradation résultant de la paresse, le Théologien-Rédacteur reprend une sentence proverbiale qu'il cite probablement sans en modifier le libellé[4]. Il s'agit de deux stiques bien parallèles qui évoquent de manière réaliste le délabrement d'une maison – tout en visant certainement une décadence plus générale.

La forme du duel עֲצַלְתַּיִם au début du v.18 ne représente très probablement pas la formulation originelle, et correcte, du texte. Certains exégètes ont quand même essayé de donner l'une ou l'autre explication à cette forme grammaticale absolument singulière[5], d'autres ont proposé des corrections. Personnellement, je me rallie au deuxième groupe, mais en avançant une proposition partiellement différente et nouvelle.

a) La construction parallèle des deux stiques (v.18a et v.18b) invite à retrouver un parallélisme strict pour le premier mot de chacun d'eux: בַּעֲצְלוּת et בְּשִׁפְלוּת. Le terme abstrait עַצְלוּת est clairement attesté dans un texte biblique (Prov 31,27), d'un contenu d'ailleurs assez proche. Cette lecture (עַצְלוּת) est confirmée par le commentaire de Rabbi Samuel ben Meïr qui utilise ce mot à la fois pour rendre le texte biblique et pour l'interpréter[6] – des biblistes chrétiens ont aussi adopté cette solution[7]. b) En reconstituant le mot עַצְלוּת, il ne faut pas oublier de chercher une explication pour les deux consonnes י et ם (la désinence du duel d'après le texte massorétique). Carl Siegfried en construit le mot יָדַיִם (par analogie à sa mention dans le second stique)[8], Mitchell J. Da-

---

[1] SARA JAPHET – ROBERT B. SALTERS, *The Commentary of R. Samuel Ben Meir* Rashbam (1985), pp.196-197: «I have not heard why it has not been vocalised בַשְּׁתִי from שָׁתָה».

[2] Cf., p.ex., ANTOON SCHOORS, *The Preacher* (1992), p.69: «drunkenness».

[3] C'est ainsi que je vois la continuité entre, d'une part, les vv.16-17 et les vv.18-19, de l'autre; cf. au même sens déjà AUGUST KNOBEL, *Koheleth* (1836), p.325 («V. 18. hängt genau mit V. 16. zusammen»).

[4] Cf., p.ex., HEINRICH GEORG AUGUST EWALD, *Die poetischen Bücher des Alten Bundes* IV (1837), p.222 («V. 18 ist sprichwörtlich leicht zu fassen»); WALTHER ZIMMERLI, *Prediger* (1962), p.237 («... könnte ganz so in der allgemeinen Spruchweisheit stehen, vgl. etwa Spr.20,4; 21,25»).

[5] Les diverses propositions sont bien présentées et discutées par ANTOON SCHOORS, *The Preacher* (1992), pp.70-71.

[6] SARA JAPHET – ROBERT B. SALTERS, *The Commentary of R. Samuel Ben Meir* Rashbam *on Qoheleth* (1985), p.197: «בעצלות של בעל» et «בעצלות שפלות ידיים».

[7] Le premier semble être GUSTAV BICKELL, *Prediger* (1884), cité favorablement par EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.439; parmi les auteurs plus récents cf., p.ex., CHARLES F. WHITLEY, *Koheleth* (1979), p.89.

[8] CARL SIEGFRIED, *Prediger und Hoheslied* (1898), p.72.

hood ne présente une explication que pour la seconde consonne («מ enclitique»)[1]. D'autres exégètes, pour les éliminer, sans aucune substitution, expliquent la présence de ces deux consonnes dans le texte massorétique comme une dittographie[2]. Du point de vue du contenu, la proposition de Carl Siegfried (יָדַיִם) est certainement séduisante, mais insatisfaisante dans la mesure où elle conduit à une simple répétition du même mot dans les deux stiques, ce que les proverbes classiques évitent plutôt. Quant à moi, je propose un autre terme, יָמִין, très fréquemment utilisé comme synonyme de יָד. Il a l'avantage incontestable [1] de commencer justement avec les deux consonnes י et מ, [2] d'exprimer particulièrement la «puissance»[3] (ce qui renoue avec le mot בִּגְבוּרָה de la fin du verset précédent) et [3] d'être une reprise du même terme apparu en 10,2. c) Si nous restituons maintenant le texte primitif (בעצלות ימין ימך המקרה), nous observons une suite de plusieurs י et מ de sorte qu'une haplographie est très facilement imaginable (surtout si, éventuellement, la division des mots était moins marquée dans l'écriture du manuscrit: בעצלותימיןימךהמקרה). d) La corruption du texte original se serait produite assez tôt, car déjà la LXX (avec le pluriel ὀκνηρίαις) suppose la séparation erronée des mots. Quant à l'étrange vocalisation du nom עַצְלָה en tant que duel, on pourrait imaginer qu'elle reflète un vague souvenir du texte original où la «paresse» était peut-être précisée comme celle des mains[4].

Dans sa forme reconstituée, le v.18 affirme donc: «Quand la [main] droite (יָמִין) est paresseuse (litt.: par [la suite d'] une fainéantise d'une droite), la charpente s'affaisse, et quand les mains se relâchent (litt.: par [la suite d'] un abaissement des mains), il pleut dans la maison (litt.: la maison dégouline)». Évidemment, ce verset ne se réfère pas à des maisons avec un toit à deux pans comme chez nous, mais il suppose une construction avec un toit plat, servant en général aussi de terrasse, conformément à l'architecture habituelle au Proche-Orient. Sa «charpente» (מְקָרֶה) demandait un certain entretien; régulièrement, quand elle «s'affaissait» (מכך[5]), il fallait refaire le revêtement du plancher de cette terrasse pour assurer son étanchéité. Le second stique fait allusion à ce qui survient lorsque cette réfection régulière est négligée: la «maison» (הַבָּיִת) «dégoutte» ou «pleure» (דלף). Ce défaut d'entretien est thématisé encore ailleurs dans les sentences proverbiales, notamment en relation immédiate avec la mention d'un כְּסִיל («insensé») en Prov 19,13.

Après cette citation qui décrit un comportement insensé et ruineux (v.18), le Théologien-Rédacteur ajoute, au **v.19**, un autre texte puisé, probablement,

---

1 «Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth», dans: *Biblica* 33 (1952), pp.194-195.

2 Le premier à proposer cette explication semble être HEINRICH (HIRSCH) GRAETZ, *Kohélet* (1871), p.125, rejoint par EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.439; CHARLES F. WHITLEY, *Koheleth* (1979), p.89; MICHAEL V. FOX, *Qohelet* (1989), p.271, et d'autres.

3 Cf. p.ex., J. ALBERT SOGGIN, art. יָמִין *jāmîn*, dans: *ThWAT* III (1982), coll.658-663.

4 Cf. aussi l'explication d'Ibn Ezra: **אם כן תהיה מלת עצלתים** חוזרת לידים, כאלו אמר: בידים עצלות והיא לשון קצרה; cf. MARIANO GÓMEZ ARANDA, *El comentario de Abraham Ibn Ezra* (1994), p.113*; p.169: «Si es así la palabra עֲצַלְתַּיִם *(pereza)* se referirá a las manos, como si dijera: en las manos hay pereza (עַצְלוּת); es una forma de simplificar».

5 Il est peu probable qu'il faille aller jusqu'à penser à l'«effondrement» du toit (ainsi, p.ex., la «*Bible en français courant*»). La racine מכך désigne plutôt un «abaissement» (cf. aussi LXX: ταπεινωθήσεται; Jérôme: «humiliabitur»).

lui aussi dans la tradition proverbiale[1], qui va montrer une conduite positive et fortifiante.

La tendance à reconnaître dans ce verset une *critique* de la vie festive (dans la ligne du v.16) se manifeste déjà dans la paraphrase de Grégoire le Thaumaturge, mais il faut rappeler que «that familiar threesome of bread, wine, and merriment [...] have never been viewed positively by Gregory»[2]. On trouve régulièrement des interprétations allant dans le même sens («négatif») dans les commentaires du XIXᵉ siècle et du début du XXᵉ siècle[3]. Walther Zimmerli a abandonné cette compréhension «négative» du verset et l'a interprété comme un «völlig wertfreien Spruch»[4]. Enfin, Robert B. Salters est allé plus loin en donnant un sens *positif* à ce verset: «The thought of the passage is that food and wine provide the necessary relief from the boredom of life, and that money is the sine qua non of it all»[5]. Cette tendance *positive* du verset est soutenue par la compréhension que lui a donnée le Targoum[6], et permet de postuler que les vv.17 et 19 se correspondent dans une semblable démonstration de la «value of wisdom» après que les vv.16 et 18 s'étaient répondu avec le thème du «danger of folly»[7].

Tout l'accent du v.19 porte sur son premier mot: «pour (לְ) se réjouir (שׂחק) – on prépare le pain». Au sens premier et étroit, le verbe שׂחק signifie «rire». Dans la littérature sapientiale, la mention de la racine שׂחק est connotée diversement: elle peut particulièrement caractériser l'«insensé» (cf. 7,6, mais déjà 2,2), comme elle peut être l'expression positive de la plénitude de vie (3,4). On a même lu dans ce passage une allusion soit à des débauches sexuelles[8], soit à des cultes idolâtriques[9]. Cependant, puisqu'ici, aucun élément supplémentaire ne précise la compréhension du verbe (contrairement à 2,2 et 7,6), il est recommandé d'y voir un emploi «absolu» comme il est attesté aussi en 3,4, et de retenir, par conséquent, son sens *positif*: une joie réelle qui s'exprime de manière sensible.

---

1 Cf., p.ex., KURT GALLING, *Prediger* (1940), p.87 («ein fröhlicher Zecherspruch»); AARRE LAUHA, *Kohelet* (1978), p.197 («alter Spruch – möglicherweise ein Kneipliedchen»).

2 JOHN JARICK, *Gregory Thaumaturgos' Paraphrase of Ecclesiastes* (1990), p.272.

3 Cf., p.ex., AUGUST KNOBEL, *Koheleth* (1836), p.326 («V. 19 scheinen Gedanken oder Reden leichtsinnig schwelgender Volksvorsteher zu sein»); FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.375 («Bei עשׂים ist ohne Zweifel an die schlechten Fürsten gedacht»); HANS WILHELM HERTZBERG, *Prediger* (1932), p.171 («lustiges Leben der Regierenden»).

4 *Prediger* (1962), p.238.

5 «Text and Exegesis in Koh 10 19», dans: *ZAW* 89 (1977), p.423; cf. AARRE LAUHA, *Kohelet* (1978), p.197 («Da seinen Worten eine kritische Nuance fehlt, spielt er hier kaum auf Schwelgereien von Fürsten an wie in V. 16b. Eher ist die Aussage von harmloser Natur»); TREMPER LONGMAN, *Ecclesiastes* (1998), p.251 («the most natural reading [...] would understand Qohelet to be sincere in his praise of feasting, laughter, wine, and money»).

6 Cf. ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa (1992), p.165; CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste et son double araméen* (1990), p.87.

7 GRAHAM S. OGDEN, *VT* 30 (1980), p.36; réimpr. dans: Roy Zuck (éd.), *Reflecting with Solomon* (1994), p.339.

8 Cf. LUDWIG LEVY, *Qoheleth* (1912), p.126: «„Ausgelassenheit" mit sexuellem Beiklang»; cette compréhension de la racine שׂחק s'inspire probablement de Gen 26,8 et 39,14.17.

9 ROBERT GORDIS (*Koheleth* [1951, ³1968], p.328) se réfère à l'interprétation faite dans le Midrash Rabbah, celle-ci est peut-être influencée par Ex 32,6.

Avec cette importance donnée à la joie, le verset souligne que le «pain», ou la «nourriture» en général, n'a pas pour seule fonction de nourrir, mais encore de soutenir la vie au sens le plus large: la *joie* de vivre. C'est dans cette perspective aussi qu'il faudrait «préparer» (עשׂה: «faire») les repas.

La tournure עשׂה לֶחֶם (avec ce même sens général de «préparer un *repas*») est encore attestée en Ez 4,15; on peut également la comparer avec l'expression עבד לְחֶם de Dan 5,1. À première vue, le pluriel du participe עֹשִׂים pourrait être rapproché des שָׂרִים (vv.16-17), mais *tous* les exégètes (même ceux qui préfèrent une interprétation qui va dans ce sens !) sont unanimes pour affirmer que la forme plurielle de ce participe indique évidemment ici un sujet impersonnel («on»)[1], qui, d'ailleurs, convient parfaitement au caractère proverbial du verset.

Le fait que la mention du «pain» soit suivie de celle du «vin» est tout à fait conventionnel (pour le seul livre de Qohéleth cf. 9,7) et la combinaison du «vin» avec le verbe שׂמח (au pi'el: «rendre joyeux», «réjouir») paraît, elle aussi, tout à fait stéréotypée (cf. Jug 9,13; Ps 104,15). En introduisant ce texte proverbial dans son livre, le Théologien-Rédacteur souligne encore une fois l'importance qu'il attribue à l'attitude positive du Maître qui avait invité à «manger, boire et se réjouir». Ce sont les mêmes trois éléments qui reviennent dans ce v.19 («manger» –› «pain»; «boire» –› «vin»), mais avec les *deux* verbes parallèles (שׂחק et שׂמח), l'accent principal est décidément mis sur la joie de vivre.

La compréhension exacte du complément direct du verbe שׂמח, le mot חַיִּים, n'est pas facile[2]. Le commentaire le plus récent y reconnaît le sens de «vie» («wine makes life even merrier»)[3]; une traduction analogue se trouve déjà dans le commentaire de Franz Delitzsch («Wein erheitert das Leben»)[4]. La traduction de la TOB préfère également cette interprétation: «le vin réjouit la vie». Il faut pourtant signaler que toutes les traductions anciennes, unanimes, ont lu ce mot au sens de «les vivants»: ζῶντας (LXX), «uiuentes» (Jérôme)[5], etc[6]. Le verbe שׂמח, en effet, ne prend pour complément d'objet que des personnes (Jug 9,13; Jér 20,15; Prov 10,1 etc.), éventuellement leur לֵב (Ps 104,15; Prov 15,30; 27,9.11, etc.) ou leur נֶפֶשׁ (Ps 86,4)[7], mais jamais une réalité abstraite comme «la vie». Je ne vois aucune nécessité de renoncer à cette compréhension d'un vrai pluriel חַיִּים («les vivants») qui, d'ailleurs, correspond, au niveau de la forme, parfaitement au pluriel du premier stique (עֹשִׂים); dans les sentences proverbiales, on ne devrait jamais sous-estimer l'importance du parallélisme.

---

[1] GESENIUS-KAUTZSCH, *Grammatik*, §116t; cf. ANTOON SCHOORS, *The Preacher* (1992), p.156: «general subject».

[2] Cf. pour l'ensemble du verset la remarque de VINZENZ ZAPLETAL (*Kohelet* [1905], p.216: «Diesen Vers hat noch kein Mensch erklärt und man wird ihn auch nie erklären können, weil er so verdorben ist, daß man aus ihm nichts mehr machen kann».

[3] TREMPER LONGMAN, *Ecclesiastes* (1998), p.251.

[4] *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.375; CARL SIEGFRIED, *Prediger und Hoheslied* (1898), p.72; ROBERT GORDIS, *Koheleth* (1951, ³1968), p.328.

[5] *Commentarius in Ecclesiasten* (CChr.SL 72, 1959), p.342.

[6] Cf. la discussion détaillée chez ROBERT B. SALTERS, «Text and Exegesis in Koh 10 19», dans: *ZAW* 89 (1977), pp.424-425.

[7] ROBERT GORDIS (*op. cit.*, p.328) comprend חַיִּים comme un equivalent de נֶפֶשׁ: «the soul».

Le troisième stique du v.19 est vivement discuté parmi les exégètes. Pour l'essentiel, il s'agit de savoir s'il doit être situé au même niveau (littéraire) que les deux précédents ou s'il constitue une sorte d'ajout. Le phénomène de *trois* stiques (au lieu de deux seulement) n'est pas un critère suffisant pour considérer le troisième comme secondaire[1], c'est pourquoi certains commentateurs maintiennent l'idée de l'homogénéité du verset[2]. La plupart, pourtant, reconnaissent une différence entre les deux premiers stiques et le troisième, qu'ils considèrent comme un commentaire ajouté à la citation d'une sentence traditionnelle[3]. Cette position est, à mon avis, confirmée par deux observations stylistiques: a) les deux premiers stiques ajoutent le complément d'objet sans une *nota accusativi*, tandis que le troisième, lui, l'emploie précisément; b) la substantivation הַכֹּל («le tout») est généralement considérée comme une forme tardive[4].

Pour reconnaître la tendance de ce commentaire, négative ou positive, il faut essentiellement élucider le sens du verbe ענה. La majorité des exégètes, de nos jours, supposent une forme de la racine ענה I dont la signification de base est «répondre». Au sens d'une réponse favorable et propice, on lira ici «accorder»/«procurer»: «l'argent permet de tout obtenir»[5]. Il ne faut chercher aucune critique de l'argent dans cette affirmation, car une certaine somme est tout simplement indispensable pour acheter ce qui est nécessaire à la préparation des repas (v.19a). Dans cette optique, הַכֹּל reprend donc la mention du «pain» et du «vin», en l'élargissant dans une généralisation («le tout»). Une telle remarque, qui s'avère en fin de compte positive à l'égard de l'argent, a dû surprendre les lecteurs de la Bible familiarisés plutôt avec une attitude critique sinon hostile à ce sujet; ceci explique probablement pourquoi plusieurs manuscrits de la Septante (LXX) ont préféré la racine ענה II, chargée, elle, de connotations fortement négatives: «humilier»/«opprimer» (ταπεινώσει).

---

1 Pour le phénomène des versets poétiques en *trois* stiques cf. LUIS ALONSO-SCHÖKEL, *Das Alte Testament als literarisches Kunstwerk* [*Estudios de Poética Hebrea*, Barcelona: Juan Flors, Editor, 1962], Köln: J.P. Bachem, 1971, pp.224-238 (Kap.5: Stilistik des Parallelismus und damit verwandte oder zusammenhängende Phänomene); cf. CHRISTIAN KLEIN, *Kohelet* (1994), p.79 (avec la note 40).

2 Cf., p.ex., TREMPER LONGMAN, *Ecclesiastes* (1998), p.251: «the most natural reading of the words in the verse would understand Qohelet to be sincere in his praise of feasting, laughter, wine, and money».

3 Cf., p.ex., AARRE LAUHA, *Kohelet* (1978), p.197 («Die letzte Zeile ist also eine adversative Einschränkung des vorangehenden heiteren Spruches und trifft damit genau den Ton Kohelets»); CHRISTIAN KLEIN, *Kohelet* (1994), p.79 («... von Kohelet aufgenommen und durch 19c ergänzt»).

4 Cf., ci-dessus, p.104 (avec la note 3).

5 Cf. déjà AUGUST KNOBEL, *Koheleth* (1836), p.327: «gewähren». Avec une analyse très détaillée, ROBERT B. SALTERS («Text and Exegesis in Koh 10 19», dans: *ZAW* 89 [1977], p.425-426) a confirmé cette compréhension («And money provides everything», p.426).

L'interprétation la plus probable, à mon avis, doit partir de la dialectique caractéristique de la pensée du Théologien-Rédacteur: il y a un «temps» (עֵת; v.17) qui interdit de rester inactif, les mains paresseuses (v.18), mais qui demande de travailler pour gagner de «l'argent» (v.19b)[1]; il y a un autre «temps» qui invite à ne pas thésauriser l'argent à l'extrême, mais à en profiter pour réjouir la vie (v.19a). Seule cette alternance du travail pénible et de la jouissance heureuse promet, d'après lui, une vie équilibrée. Toute chose en son temps ! Cette maxime vaut pour toutes les couches de la société, pour les dirigeants (vv.16-17) comme pour l'«homme quelconque» (vv.18-19).

Au **v.20**, la séquence sur la prospérité du «pays» (אֶרֶץ; vv.16-17) et le «bien public» se termine avec un élément d'un genre littéraire différent: un conseil sapiential s'adressant directement à un «tu» individuel. Du point de vue du contenu, ce dernier verset reprend le thème du «roi» (מֶלֶךְ). Ainsi, le regard sur la société ne conclut pas avec des considérations qui concernent *tous* ses membres (pour ainsi dire de façon égalitaire; vv.18-19); le dernier mot, de manière absolument conservatrice, sera réservé au respect (plein de peur !) de la majesté royale: «Même dans l'intimité de ton habitation ne maudis pas le roi, et dans le privé de la chambre où tu dors ne maudis pas le puissant !».

Ce verset est clairement marqué par une structure en parallélisme, car l'exhortation אַל־תְּקַלֵּל («ne maudis pas !») du premier stique se retrouve telle quelle dans le deuxième. Par contre un élément du premier, à savoir בְּמַדָּעֲךָ a régulièrement été lu au sens de «dans ta pensée» (LXX: ἐν συνειδήσει σου; Targoum: במנדעך בחביוני ליבך[2]; Jérôme: «in mente tua»[3]) – et casse ce parallélisme en ce qu'il ne désigne pas un lieu répondant à celui de חֶדֶר («chambre») dans le second stique. Toutefois plus tard deux propositions vont en faveur d'un parallélisme strict: a) Un certain nombre d'exégètes gardent le terme מַדָּע du texte massorétique ainsi que sa dérivation de la racine ידע («connaître»), mais en supposant ici le sens sexuel de ce verbe («connaître une femme»; cf., p.ex., Gen 4,1), ils postulent pour מַדָּע le sens de «chambre conjugale»[4]; b) l'autre proposition modifie légèrement le texte massorétique pour obtenir un terme, effectivement attesté dans la Bible (És 28,20): בְּמַדָּעֲךָ –› בְּמַצָּעֲךָ («sur ta couche»)[5].

---

[1] Le fait que l'activité pour gagner sa vie soit résumée dans la mention de l'«argent», révèle une époque tardive: une économie monétaire et une société dominée par les villes.

[2] ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa, p.165; CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste et son double araméen*, p.87: «Même dans ta pensée, dans les cachettes de ton cœur...».

[3] *Commentarius in Ecclesiasten* (CChr.SL 72, 1959), p.343.

[4] EMMANUEL PODECHARD (*L'Ecclésiaste* [1912], p.441) mentionne les noms de Herman Muntinghe, J.H. van der Palm (1784) , H.A. Hahn (1860) et P. de Jong (1861). Pour d'autres compréhensions du mot מַדָּע cf. ROBERT GORDIS, *Koheleth* ([3]1968), pp.328-329.

[5] FELIX PERLES, *Analekten zur Textkritik des Alten Testaments*, München: Th. Ackermann, 1895, pp.71-72; cf. apparat critique de la BHS, 20[a].

Pour ma part, je propose de reconstituer ici une forme du mot araméen tout à fait habituel pour désigner une habitation/demeure, מְדוֹר, qui, d'ailleurs, est attesté aussi dans le texte araméen de Dan 2,11; 4,22.29; 5,21. Au lieu de במדעך, je suppose donc pour l'original במדרך. Le mot מְדוֹר dérive de la racine דור II («habiter»; Ps 84,11), également reconnue sous la forme nominale דּוֹר («demeure»; És 38,12).

Si je compare les deux termes parallèles du v.20 («habitation» et «chambre où tu dors»), j'obtiens, conformément à un principe largement utilisé dans les parallélismes, une intensification, ici celle de l'aspect d'intimité: מְדוֹר désigne d'abord globalement l'habitat personnel, tandis que חַדְרֵי מִשְׁכָּבְךָ (ou חֶדֶר מִשְׁכָּבְךָ[1]) évoque la pièce qui n'est accessible qu'à la famille au sens le plus étroit (et qui, de plus – car généralement sans fenêtre – constitue un espace particulièrement «intérieur», le plus clos de la maison.

Une première lecture pourrait penser, en contraste avec cette «intensification» dans le domaine de l'intimité, à une gradation *descendante* pour les deux notions parallèles, «roi» (מֶלֶךְ) et «riche» (עָשִׁיר). Il faut pourtant relever que le mot עָשִׁיר se trouve au *singulier* et, par conséquent, il n'est probablement pas à lire comme une reprise du *pluriel* שָׂרִים (des vv.16-17) qui se référait à des *inférieurs* au roi, mais comme une allusion à *Dieu* en tant que «le» עָשִׁיר par excellence[2]. Ce terme, en effet, ne désigne pas seulement celui qui est «riche» (qui a de la fortune), mais encore celui qui est «puissant» et «honoré»; cette racine עשר est très fréquemment mise en parallèle avec כָּבוֹד («honneur», «respect»), pour ne mentionner que Prov 3,16 et 8,18. Dans notre verset, je comprends donc le singulier עָשִׁיר comme désignant Dieu, עָשִׁיר par excellence. Cette compréhension accuse sans réserve l'«intensification» du premier au deuxième stique du verset: comme le lecteur est guidé du «logement» en général à la «chambre où tu dors» plus intime, de même il passe du «roi» à un niveau supérieur, à Dieu qu'il faut respecter et craindre plus encore. «Maudire le roi – maudire Dieu», la proximité d'imprécations semblables est attestée aussi ailleurs: Ex 22,27; 1Rois 21,10.13; És 8,21-22; cf. Ps 2,2; Qoh 8,2.

Les copistes qui ont transmis ce texte, n'ont plus saisi ce parallélisme strict, mais ont interprété עָשִׁיר comme indiquant une autre classe sociale, *inférieure* au מֶלֶךְ, et ceci justement en pensant aux שָׂרִים des vv.16-17. Alors pourtant, l'*intensification* dans l'intimité que l'on observe en passant du premier au deuxième stique, contredit la gradation *descendante* dans la hiérarchie («roi» –› «les riches»). Les copistes ont essayé de remé-

---

[1] Cette forme du singulier attestée par quatre manuscrits hébreux ainsi que par des traductions anciennes, est peut-être à préférer à celle du pluriel (TM); mais cette question n'a aucune conséquence pour l'interprétation du texte. L'expression *ḥdr mškb* se trouve également dans les textes ougaritiques; cf. RUDOLF MOSIS, art. חֶדֶר *ḥæḏær*, dans: *ThWAT* II (1977), col.756.

[2] À ce sujet, il faut probablement reprendre le texte corrompu et difficile de Zach 11,5: בָּרוּךְ יְהוָה וַאעְשִׁר...

dier à cela en «intensifiant» le premier terme, במדרך: même dans ses «pensées» (בְּמַדָּעֲךָ [= TM]), il ne faut pas maudire le roi ! Mais j'ai déjà relevé que cette graphie rompt le parallélisme; en outre cela pose une question: les oiseaux du v.20b peuvent-ils entendre, saisir et emporter des «pensées» ?

La deuxième moitié du verset (v.20b) explique pourquoi (כִּי) il faut se montrer extrêmement prudent avec des paroles méprisantes sur le roi: «Car l'oiseau du ciel emporte la rumeur et les ailes (litt.: le possesseur d'ailes) rapportent un propos». Il s'agit là d'une sentence proverbiale qui rappelle des idées largement représentées dans de nombreuses cultures, et au-delà du Proche-Orient[1].

L'ensemble du v.20 formule un conseil de prudence dont nous connaissons des analogies en français («Les murs ont des oreilles»), en allemand («Wände haben Ohren»), en anglais («walls have ears») et probablement dans d'autres cultures encore.

En *résumé*, on peut retenir que le terme מֶלֶךְ («roi») dessine une inclusion pour cette sixième section (10,16-20) qui aborde la thématique d'une conduite «sensée» ou «insensée» dans le domaine de la politique et de la société[2].

Septième section: Qoh 11,1-6

Depuis plus d'un siècle, des biblistes proposent l'interprétation de cette petite unité littéraire, 11,1-6, en fonction de sa délimitation précise qui ne pose guère de problèmes[3]. Cependant, comme dans les sections précédentes, il ne

---

[1] Cf. OTHMAR KEEL, *Vögel als Boten. Studien zu Ps 68, 12-14, Gen 8, 6-12, Koh 10,20 und dem Aussenden von Botenvögeln in Ägypten* (OBO 14), Fribourg – Göttingen 1977. Mentionnons surtout le conseil sapiential attesté dans les proverbes d'Ahiqar (X,3-4): «C'est un oiseau qu'une parole : un homme l'envoie, il ne la reprend pas» (PIERRE GRELOT, *Documents araméens d'Égypte. Introduction, traduction, présentation* [Littératures anciennes du Proche-Orient, vol.5], Paris: Cerf, 1972, p.437 [§15]; cf. INGO KOTTSIEPER, *Die Sprache der Aḥiqarsprüche* [BZAW 194], Berlin – New York: de Gruyter, 1990, pp.12 et 20 [«ein Vogel ist ein Wort, und wer ihn fortläßt, ein Mann ohne Verstand»]; BEZALEL PORTEN et ADA YARDENI, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypte* [TADAE], vol. III: Literature, Accounts, Lists, Winona Lake: Eisenbrauns, 1993, pp.36-37 [«a bird is a word and he who sends it forth is a person of no heart»]).

[2] Cf. FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.373: «... daß der Verf. in v. 16 von den Thoren insgemein (v. 15) auf die Thorheit in Königs- und Fürstenstellung zu sprechen komme».

[3] Cf., p.ex., AUGUST KNOBEL, *Koheleth* (1836), p.329 («Abschnitt XV»); MICHAEL V. FOX, *Qohelet* (1989), p.272; JEAN-JACQUES LAVOIE, «À quoi sert-il de perdre sa vie à la gagner? Le repos dans le Qohelet», dans: *ScEs* 44 (1992), p.343; FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Denn Zeit und Zufall trifft sie alle* (1993), pp.271-273.

faudrait pas accentuer exclusivement les aspects qui *séparent* cette nouvelle séquence de celle qui la précède, mais signaler aussi ce qui les *rattache*. Cela apparaît d'abord sous l'angle *stylistique*, le **v.1** continue de s'adresser à une 2e personne du singulier, puis, après les deux vétitifs de 10,20 (אַל־תְּקַלֵּל; «ne maudis pas !»), viennent maintenant deux impératifs (שַׁלַּח – «lance !» [v.1]; תֶּן – «donne !» [v.2]). Enfin, au niveau du *contenu*, je suis d'avis qu'une certaine continuité se manifeste aussi[1], cela dépendra pourtant de l'interprétation que l'on donnera aux vv.1-2.

Michael V. Fox résume quatre compréhensions possibles de ces deux sentences[2]:

a) maximes recommandant des mesures de précautions dans ses entreprises[3];
b) maximes préconisant l'audace pour réussir: «l'entreprise la plus hasardeuse peut devenir profitable»[4];
c) exhortations à la philantrophie (libéralité et aumône)[5];
d) sentences proverbiales affirmant l'imprévisibilité de l'avenir[6].

Une décision pour l'une ou l'autre de ces orientations n'est pas possible en prenant pour seule base le libellé de ces deux versets; la position respective des exégètes dépend largement du contexte général dans lequel ceux-ci décident de situer ces versets. Quant à ma propre interprétation des vv.1-2, je vais essayer d'en indiquer les présupposés, d'expliquer les arguments en faveur de ces choix et de développer ainsi pas à pas l'exégèse de ce texte.

1) Je suis d'avis que le matériel réuni dans les «compléments» (9,13 – 12,7), ne représente pas un pêle-mêle de sentences disparates, j'ai montré que, d'une section à l'autre, il y a certaines progressions thématiques et surtout, très fréquemment, des enchaînements à l'aide de termes-clés et de motifs. Certes, le Théologien-Rédacteur s'est servi de traditions assez diverses, mais leur insertion dans son texte suit un certain fil d'idées que j'ai essayé de repérer. En partant de ce critère, je ne peux éluder la question posée par la tran-

---

1 Contre FRANZ JOSEF BACKHAUS qui insiste plutôt sur la «Themaänderung» (*Denn Zeit und Zufall trifft sie alle* [1993], p.271).

2 MICHAEL V. FOX, *Qohelet* (1989), p.273; d'autres compréhensions plus anciennes sont citées par EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), pp.442-443.

3 Cf., en particulier l'interprétation de FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.379: «eine Vorsichtsmaßregel, welche dem Rathe kühnen Wagens an die Seite gestellt wird».

4 EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.443.

5 Cf., p.ex., la «traduction» du v.1 dans le Targoum: «Lance le pain de ta nourriture aux pauvres qui voguent dans des barques à la surface de l'eau, car après de longs jours tu trouveras son salaire dans le monde à venir» (CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste et son double araméen* [1990], p.89).

6 Cf., p.ex., HANS WILHELM HERTZBERG, *Prediger* (1932), p.174 (^{2}1963, p.201): «Ob man etwas ganz Unkluges oder ganz Wohlüberlegtes tut: das erste kann gut anschlagen, das zweite kann unnütz sein; es liegt nicht an jemandes Wollen und Laufen, man kann nie berechnen, wie ein Ereignis ausschlägt».

sition de la fin du ch.10 au début du ch.11. Sur ce point, relevons: [a] dans la forme *stylistique*, la continuité de l'adresse à un «tu» que j'ai déjà évoquée; [b] au niveau *sémantique*, la reprise du mot לֶחֶם («pain»; cf. 10,19) qui peut constituer encore un élément d'enchaînement; [c] du point de vue *littéraire*, on peut être sûr que le texte de 11,1-2, tout comme celui de 10,20, ne représente pas des formulations du Théologien-Rédacteur, mais plutôt des citations de sentences traditionnelles; [d] j'ose enfin postuler un rapport entre 10,20 et 11,1 même quant à leur *contenu*, car dans les deux versets il s'agit de «cas» absolument invraisemblables.

2) Il est, en effet, complètement *invraisemblable* que des oiseaux «emportent» (הלך hif'il) et «racontent» (נגד hif'il) des paroles (דָּבָר) prononcées (קוֹל) par des humains (10,20) – et la sagesse proverbiale l'affirme tout de même ! Il est complètement *invraisemblable* qu'«après beaucoup de jours», on puisse retrouver (מצא) le pain jeté «sur la surface des eaux» (11,1) – mais les sentences proverbiales le proclament quand même. Pourquoi ? Parce qu'ici, elles considèrent le domaine tout particulièrement réservé à Dieu. Lui (et lui seul) garantit que des actes ou paroles qui ne touchent personne soit directement soit tout de suite (qu'il s'agisse de la malédiction la plus secrète contre le roi ou Dieu [10,20], ou qu'il s'agisse d'un bienfait accompli sans aucunes relations avec celui qui pourrait en profiter [11,1]), ces actions ne resteront tout de même pas sans conséquences. Il y a une rétribution, au sens négatif (10,20) comme au sens positif (11,1). Même si l'ordre du monde ne fonctionne pas toujours assurément dans un enchaînement immédiat de causes et d'effets (cf., p.ex., 10,10), ou dans de justes verdicts prononcés par les autorités politiques (cf., p.ex., 5,7), la sagesse traditionnelle a toujours compté sur une rétribution divine en dernière instance. Même si un sacrilège est commis dans le secret de la plus grande intimité (10,20), il aura des conséquences néfastes; de même pour la bénédiction divine qui parfois se manifeste de manière complètement inattendue «après beaucoup de jours» (11,1). Dans des cas extrêmes de ce genre, on ne comprendra jamais par quelles voies s'établit la connexion entre l'agir et sa rétribution, entre le comportement et le destin; pour l'expliquer, la sagesse traditionnelle recourt à des médiateurs aussi invraisemblables que les oiseaux (10,20) et les eaux (11,1).

3) J'interprète donc 11,1 dans son rapport avec 10,20 (cf. le premier point), plus précisément comme le complément indispensable dans le couple punition[1] et bénédiction (cf. le deuxième point). Dans cette optique, le v.1a doit exprimer un acte qui mérite aussi sûrement la bénédiction divine qu'un sacri-

---

[1] On ne peut pas objecter que 10,20 n'évoque pas explicitement la punition. Car il va de soi qu'une malédiction contre Dieu et le roi, une fois publiée (נגד hif'il; 10,20), sera inévitablement sanctionnée de la peine capitale (cf. 1Rois 21).

lège provoque la punition divine. Cependant, cette compréhension-là de l'exhortation «Lance ton pain à la surface des eaux !» n'est pas du tout évidente à une première lecture. Spontanément, le lecteur y associe l'idée d'un acte absurde et stérile, une disposition à faire quelque chose dont l'inutilité est sûre[1]. L'énonciation d'une telle «absurdité» n'a guère satisfait les biblistes, et ils ont cherché d'autres explications plus «raisonnables»[2]. Très sensibles au caractère proverbial de ce verset[3], d'autres ont signalé des textes de tendance et de contenu comparables, en particulier un proverbe identique en arabe[4], illustré sous une forme narrative par une anecdote de la vie d'un Mahomet, fils de Hassan[5]. On peut poursuivre cette ligne et parvenir jusqu'au «West-östlicher Divan» de Johann Wolfgang Goethe:

> Was willst du untersuchen,
> Wohin die Milde fließt!
> Ins Wasser wirf deine Kuchen,
> Wer weiß wer sie genießt.[6]

On pourrait soupçonner que cette tradition arabe s'inspire, en fait, du texte de Qohéleth et, par conséquent, ne représente pas un témoin vraiment indépendant[7]. Cependant, une sentence comparable dans l'Enseignement d'Ankhshéshonqy (IVe siècle av. J.-C. ?) soutient plutôt, pour cette pensée, la supposition d'une large tradition proverbiale[8]:

---

[1] Cf., p.ex., FERDINAND HITZIG, *Der Prediger Salomo's* (1847), p.204 («schlag es in die Schanze, gib es verloren»); DIETHELM MICHEL, *Qohelet* (Erträge der Forschung, vol.258), Darmstadt, 1988, p.165 («Tu etwas scheinbar Sinnloses»).

[2] De 1648 date la proposition de MARTIN GEIER d'y reconnaître une allusion au commerce maritime: «navigiô veluti committe, instar mercatoris, bona sua trans mare, tanqvam planè perdita, mittentis, magnô tamen cum fœnore posthac recipientis longè nobiliorâ...» (*In Salomonis Regis Israel Ecclesiasten Commentarius succinctus, dilucidus, fontiumqve præcipuè Ebræorum mentem genuinam unà cum usu evolvens*, Leipzig 1648, p.422). Cette interprétation a connu un grand succès (cf., p.ex., JOHANN HEINRICH MICHAELIS, *Biblia hebraica*, Halle 1720: «Locutio a nauigatione desumta videtur»), et ceci jusqu'à nos jours; cf., p.ex., LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen* (1994), pp.220-221.

[3] AUGUST KNOBEL (*Koheleth* [1836], p.331) mentionne en premier lieu Hugo Grotius (1644) qui retint cette fonction de «sprichwörtliche Redensart».

[4] Cf. AUGUST KNOBEL, *op. cit.*, p.332 («Benefac, proiice panem tuum in aquam, aliquando tibi retribuetur»); WILLY STAERK, «Zur Exegese von Koh 10 20 und 11 1», dans: *ZAW* 59 (1942/43), p.216 («Tue Gutes, wirf dein Brot ins Wasser, eines Tages wird dir vergolten werden»).

[5] WILLY STAERK, *op. cit.*, p.216.

[6] éd. Hans-J. Weitz (Insel-Taschenbuch, vol.75), Frankfurt am Main: Insel-Verlag, 1974, ^{8}1988, p.58. Cité, p.ex., par FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.378; ROBERT GORDIS, *Koheleth* (1951, ^{3}1968), p.329.

[7] Cf. GEORGE AARON BARTON, *Ecclesiastes* (1908), p.181: «The story suggest that this proverb may be en echo of Qoheleth himself».

[8] Cf. MIRIAM LICHTHEIM, *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context. A Study of Demotic Instructions* (OBO 52), Fribourg – Göttingen 1983, p.31 (note 51: «May

> Fais une bonne action et jette-la dans les eaux; quand elles sécheront, tu la retrouveras. (XIX,10)[1]

Le partage du «pain» avec le nécessiteux est un thème souvent évoqué: Es 58,7; Ez 18,7.16; Mt 25,34-40, pour ne mentionner que quelques textes bibliques. En Prov 22,9, l'acte de «donner son pain au pauvre» est mentionné tout seul, quasi comme l'exemple par excellence d'un comportement méritant la bénédiction (ברך). Ce même rapport entre générosité et bénédiction est confirmé en Prov 28,27, cette fois dans une formulation générale qui renonce à l'utilisation d'images concrètes («pain», etc.):

> Qui donne à l'indigent ne manquera de rien,
> qui refuse de le regarder sera couvert de malédictions. (TOB)

Cette sentence de Prov 28,27 situe «donner» ou «refuser» dans le même contexte de bénédiction ou punition divines que Qoh 10,20 et 11,1. «Donnez – et il vous sera donné» (Luc 6,38), cela veut dire de manière sous-entendue: «*Dieu* vous donnera» (La Bible en français courant); refusez – et il vous sera refusé... C'est là le fonctionnement de l'ordre du monde garanti, en dernière instance, par la rétribution divine. En ce sens, il ne faudrait pas lire Qoh 11,1 dans la seule ligne des «exhortations à la philantrophie»[2]; ce verset affirme en *premier* lieu le fonctionnement, invraisemblable mais sûr, de la *bénédiction divine*.

4) Pour accentuer cette invraisemblance miraculeuse, le texte évoque le cas extrême d'un «donner» sans bénéficiaire concrètement prévu ou prévisible. Ce «cas» veut exclure l'éventualité d'une rétribution immanente et immédiate, des remerciements ou d'autres marques de reconnaissance. C'est pour ainsi dire un «donner» *pur*. Le texte ne mentionne pas un pauvre, mais «les eaux» (הַמָּיִם), ce qui ne signifie pourtant pas que le pain soit abîmé, jeté dans l'«abîme» des flots. Les exégètes ont souligné que le texte ne dit justement pas «jeter *dans* l'eau», mais «jeter *sur la surface* des eaux», et ils ont rappelé

---

the saying of Ankhsheshonqy help to refute the currently fashionable interpretation that Qoheleth here gave the advice to ship merchandise over the seas for profit»); HELLMUT BRUNNER, *Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben*, Zürich – München 1988, p.489: «Auch dieser sprichwörtliche Rat, getanes Gutes zu vergessen, bis es sich unerwartet wieder ins Gedächtnis bringt, ist im hellenistisch-römischen Ostmittelmeerraum weit verbreitet».

1 Traduit de l'anglais: «Do a good deed and throw it in the water; when it dries you will find it» (MIRIAM LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature, vol.III: The Late Period*, Berkeley – Los Angeles – London 1980, p.174). La traduction française dans JEAN LÉVÊQUE, *Sagesses de l'Egypte ancienne* (Suppl. aux Cahiers Evangile, 46), Paris 1983, p.87 [«Si tu fais une bonne action (seulement) pour la jeter (bien en vue) dans le courant, elle est éteinte quand tu la retrouves»] se fonde sur l'édition de STEPHEN R.K. GLANVILLE, *Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum, vol.II: The Instructions of 'Onchsheshonqy*, London: Trustees, 1955, p.45: «Do a good deed (only) to throw it into mid-river, and it is extinguished when you find it». Le premier exégète qui ait signalé ce texte de l'Enseignement d'Ankhshéshonqy, semble être JAMES L. CRENSHAW, *Ecclesiastes* (1988), pp.178-179.

2 Cf., ci-dessus, p.453, le point (c) (avec la note 5).

que le pain oriental était plat et mince, pouvant tout à fait surnager un certain temps[1]. C'est ainsi qu'un pauvre pourrait éventuellement en profiter, mais sûrement, en tout cas, les poissons ou les oiseaux, car «Dieu donne du pain à *toute* créature» (Ps 136,25; cf. Ps 104,24-28; 145,15-16; Luc 12,24). Le plus important pour ce «donner pur» n'est pas le destinataire, mais celui qui «donne» participe activement à l'œuvre divine de soutenir toute vie sur terre. Le «pain» n'est pas seulement un aliment fait de farine; il est métaphore de la «vie» et des forces «vitales». En fin de compte, ce v.1 veut donc dire: celui qui «donne» de *ses* propres forces («*ton* pain» !), «trouvera» des forces vitales en retour; ou, pour aller à l'extrême: «celui qui perdra sa vie, la retrouvera» (cf. Mt 10,39; 16,24; Luc 17,33; Jean 12,25). De telles affirmations ne reflètent pas le fonctionnement d'un ordre immanent au monde des hommes (ce serait plutôt le contraire !), mais celui d'un ordre divin, plus juste, plus parfait. Cet autre ordre ne peut pas être démontré, mais seulement attendu: «après beaucoup de jours» (בְּרֹב הַיָּמִים).

Le **v.2** se distingue à plusieurs égards du v.1: par exemple, il ne présente pas un vocabulaire concret («pain», «eaux»), mais utilise des termes plutôt abstraits («part», «ne pas savoir», «mal/malheur»); le rapport entre sa première moitié et la seconde n'est pas aussi étroit que pour le v.1. Je considère donc ce v.2 comme un commentaire du Théologien-Rédacteur animé par l'intention d'interpréter la sentence proverbiale (v.1) selon un concept théologique propre à une époque tardive. Le caractère interprétatif est surtout sensible dans l'expression «ne pas savoir» (לֹא תֵדַע) qui, d'ailleurs, sera répétée au vv.5a, 5b et 6b. L'homme ne «sait» pas «ce qui sera» (מַה־יִּהְיֶה[2]); cette non-maîtrise de l'avenir est exemplifiée ici dans une רָעָה («mal»/«malheur») qui pourrait advenir «sur la terre» sans que l'homme puisse la prévoir (לֹא תֵדַע). Face à cette éventualité d'un «mal»/«malheur» dans le futur, le Théologien-Rédacteur préconise un remède: «donner une part à sept ou même à huit [personnes]». La forme stylistique de cette gradation «sept ou même huit» exprime un «outre mesure», car le chiffre «7» indique déjà une quantité idéale ou même maximale qui serait alors surpassée par une huitième unité. Cette amplification «outre mesure» reprend probablement l'expression «les surfaces (un pluriel en hébreu !) des eaux» (v.1) à laquelle le Théologien-Rédacteur a vraisemblablement associé l'idée d'une immense étendue (cf., par exemple, la même expression en Gen 1,2). Par contre, il n'a apparemment plus perçu la notion de la bénédiction divine extra-ordinaire qui constitue l'essence même

---

[1] Cf., p.ex., FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.378; Norbert Lohfink, «Kohelets הבל-Aussage» (1998), p.55: «von der undurchschaubaren Zukunft».

[2] Cet emploi de מָה est particulièrement fréquent dans les textes *tardifs* de l'Ancien Testament (cf. aussi 1,9 et 3,15); ainsi, la structure syntaxique du v.2 décourage toute tentative de reconnaître dans ce verset une sentence proverbiale comparable au v.1.

du proverbe traditionnel (v.1), l'interprétation qu'il formule au v.2 n'en porte plus la trace. Il considère, certes, l'importance de l'acte de «donner» (נתן), mais il met surtout l'accent sur le «partage» (חֵלֶק) et les destinataires (לְ; «pour»). Nous avons donc une première attestation de sa tendance à exhorter surtout à la libéralité (*très* généreuse mais non tout à fait désintéressée, nous le verrons) et à l'aide aux pauvres.

Des exégètes interprètent ce verset dans une optique purement utilitaire, économique ou commerciale. Ils évoquent, par exemple, le procédé adopté par Jacob qui répartit sa possession en «deux camps»: «Si Esaü parvient à l'un des camps et le saccage, le camp restant pourra s'échapper» (Gen 32,8-9). Ce modèle appliqué au commerce maritime (selon l'interprétation que ces exégètes donnent au v.1) signifie, «daß man nicht all das Seine Einem Fahrzeuge anvertrauen soll, um nicht wenn dieses im Sturme untergeht Alles mit Einem Male zu verlieren»[1]. Dans cette ligne, le «sept ou même huit» ne définit pas des *personnes*, mais des *parts*; cf., p.ex., la traduction d'Emmanuel Podechard: «Fais d'un avoir sept et même huit (parts)»[2]. Cependant, si telle était sa perspective, l'auteur aurait certainement exprimé, en analogie avec לַחְמְךָ («*ton* pain»; v.1), l'appartenance de cet «avoir» à son propriétaire (חֶלְקְךָ – «*ta* part»; cf. 9,9) ou même utilisé plutôt le *verbe* חלק («faire un partage, partager»). Aucune attestation biblique de la tournure נתן חֵלֶק («*donner* un חֵלֶק») ne permet de lui attribuer décidément le sens de «faire un partage/partager»; on doit partout retenir le sens «donner une part à quelqu'un» (cf. Jos 14,4, mais aussi Qoh 2,21).

Cette «part» que l'on doit donner, n'est pas une obole, modeste comme une goutte d'eau dans la mer (de la pauvreté), mais la notion חֵלֶק reprend dignement la valeur reconnue dans לֶחֶם («pain»; v.1), étant donné qu'elle ne connote rien de moins qu'un «fondement d'existence»[3]. La générosité proposée par le Théologien-Rédacteur, n'est pourtant pas sans calcul intéressé: dans une mauvaise période (רָעָה; v.2b), elle rapportera certainement le bénéfice de retombées, alors bienfaisantes, provenant soit directement de ceux qui avaient profité de la générosité, soit indirectement de Dieu qui manifestera sa bénédiction.

Il y a un «ordre» dans le monde, un enchaînement des causes et des effets, même si l'homme ne peut pas intervenir dans leur déroulement. Le **v.3** illustre cette idée des causalités inéluctables à l'aide de deux exemples pris dans le domaine de la nature: on s'imagine que durant un certain temps, les nuages se remplissent et se remplissent (יִמָּלְאוּ), mais une fois pleins «ils déversent la pluie sur la terre».

Dans la littérature exégétique, on rencontre parfois l'interprétation qui fait de ce «déversement» une illustration de la רָעָה mentionnée à la fin du verset précédent[4]. Il faut

---

[1] FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.380.
[2] EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.443.
[3] MATITIAHU TSEVAT, art. חֵלֶק II, dans: *ThWAT* II (1977), col.1017; cf., ci-dessus, p.140 avec la note 1.
[4] Cf., p.ex., FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.380: «ein Unglück wie z.B. Orkan, Ueberschwemmung...»; EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.445: «On

pourtant rappeler que dans le Proche-Orient, la pluie est surtout ressentie comme bienfaisante, vitale, tandis que l'aspect parfois dévastateur des averses est peu relevé dans le langage des expressions traditionnelles ou stéréotypées. L'accent du verset ne porte absolument pas sur une éventuelle רָעָה dans les événements racontés, mais uniquement sur l'inéluctable rapport entre causes et effets.

Durant un certain temps, quelque chose se prépare (יִמָּלְאוּ), qui advient ensuite quasiment selon une «logique» irréfutable. C'est une loi naturelle.

La même chose est exprimée par le deuxième exemple, celui d'un arbre qui tombe: théoriquement, un arbre peut tomber dans n'importe quelle direction («vers le sud ou vers le nord»)[1] et même au moment où il amorce sa chute, la direction n'est peut-être pas tout de suite claire. Il y a donc là un certain processus qui laisse ouverts des développements assez divers – mais ce processus une fois terminé, son résultat est irrévocable: l'arbre est tombé à un, seul, endroit[2] où il restera définitivement, mort[3].

Le **v.4** commence avec les mots: «celui qui observe le vent...». On ne se trompera pas en y reconnaissant encore une fois cette forme stylistique de l'enchaînement qui, régulièrement, offre au lecteur une passerelle entre les diverses sentences proverbiales puisées dans la tradition, ou entre les commentaires les concernant[4]. Je veux dire par là que je vois déjà dans le premier mot (שֹׁמֵר; «celui qui observe») la volonté de relier avec ce qui est évoqué dans le verset précédent. L'homme peut tout à fait «observer» (שׁמר) les phénomènes de la nature (par exemple la pluie) et en déduire certaines «lois», mais il ne peut absolument pas intervenir dans ces processus. De même concernant le deuxième mot, רוּחַ («vent»), j'y reconnais encore l'intention de garantir un certain enchaînement; l'«arbre» dont parle le v.2, ne tombe pas suite au travail d'un bûcheron, mais sous l'effet d'un «vent» (dévastateur), ce qui, d'ailleurs, accuse l'aspect de l'imprévisible et de l'incalculable.

---

ne peut douter que ce v. ne motive le conseil donné dans le précédent et n'en développe la dernière proposition; " tu ne sais quel malheur peut arriver ". L'auteur veut dire qu'il est des maux inévitables et irréparables».

1 La mention du «sud» et du «nord» représente la forme stylistique d'un mérisme indiquant une totalité; cf. MICHAEL V. FOX, *Qohelet* (1989), p.275.

2 מָקוֹם occupe la position accentuée (= initiale) de la proposition d'où la traduction «un *seul* endroit».

3 La forme יְהוּא dans le texte massorétique est impossible. Quatre manuscrits hébreux la remplacent par הוּא («lui»), de nombreux exégètes y reconnaissent l'une ou l'autre forme du verbe היה/ הוה (pour les deux possibilités cf. apparat critique de la BHS, 3[a]). Je propose de l'expliquer par une haplographie et de reconstruire pour le texte primitif יהיה הוא (= יִהְיֶה הוּא). C'est d'ailleurs précisément cette forme qu'utilise Rabbi Samuel ben Meïr (Rashbam) dans son commentaire; cf. SARA JAPHET – ROBERT B. SALTERS, *The Commentary of R. Samuel Ben Meir* Rashbam *on Qoheleth* (1985), p.201. La décision pour l'une ou l'autre forme textuelle est pourtant sans conséquence notable pour l'interprétation du texte, car l'accent porte sur le מָקוֹם repris toutefois par שָׁם sinon encore par הוּא.

4 Cf. aussi RACHEL REICH [רחל רייך], «שרשור מילולי בספר קהלת [Word Chains in Ecclesiastes]», dans: *BetM* 36 (1990/91), pp.94-96.

Le caractère stylistique de ces enchaînements, cependant, ne doit pas faire conclure que l'auteur ait créé tous ces textes. Je pars toujours de l'idée que notre Théologien-Rédacteur s'est servi, et le v.4 ne fait pas exception, d'un grand nombre de proverbes traditionnels. Pourtant, son travail rédactionnel apparaît dans le *choix* qu'il a opéré, ainsi que dans l'*insertion* précise qu'il choisit pour chacune des sentences proverbiales. Or, je dirais que d'une part le v.4 est étroitement lié au v.3, implicitement par le motif du «vent» et explicitement par le terme de «nuages» (עָבִים); d'autre part en outre, l'intention de cet autre proverbe n'est pas tout à fait identique à celle des deux sentences du v.3: des événements sans aucun rapport avec l'être humain mentionnés au v.3 on passe dans le v.4 à l'attitude que l'homme, lui, peut adopter devant ces phénomènes naturels.

Si l'on faisait de ce v.4 une lecture littérale et spontanée, on y verrait une simple constatation: «Celui qui observe le vent, ne sèmera pas, et celui qui regarde les nuages, ne moissonnera pas». Il est pourtant évident que chacun a lu ces mots comme un conseil ou une leçon sapientiale: «Toi, ne le fais pas comme ça ! Car il *faut* que l'on sème, et à un autre moment, il *faut* que l'on moissonne». Ce proverbe réprouve donc l'attitude de celui qui «observe» et «observe»... puis, inquiété par le résultat de ses observations, n'ose plus agir par peur de courir trop de risques. Il est aventureux, en effet, d'ensemencer un champ quand on observe les signes avant-coureurs d'un vent tempêtueux; de même, on hésite à entreprendre la moisson quand on observe des nuages annonçant l'orage. L'observation des conditions météorologiques reste évidemment indispensable pour un agriculteur et cette pratique n'est pas du tout mise en question par le proverbe; la critique concerne seulement l'*excès* en שֹׁמֵר, la position accentuée de ce terme le souligne.

Au **v.5**, le Théologien-Rédacteur donne un commentaire qui, de manière indirecte, explique pourquoi il a inséré le proverbe du v.4 à cet endroit précis et quelle compréhension il veut donner, lui, à ce texte sapiential de la tradition.

Du point de vue syntaxique, il est évident que כַּאֲשֶׁר («de même que...»)[1] sera repris par כָּכָה («ainsi», «de même») dans la seconde moitié du verset et qu'ainsi, la comparaison s'articule parfaitement (toujours du point de vue syntaxique !) dans le cadre du seul v.5. Pourtant, je ne suis pas sûr qu'un lecteur arrivant au mot כַּאֲשֶׁר du début du v.5, réalise tout de suite que celui-ci ne renvoie pas à ce qui *précède*, mais *prépare* la comparaison qui conduira à la seconde moitié du verset. Quoi qu'il en soit, je suppose ici (de manière explicite ou sous-entendue, n'importe) le même principe d'une interprétation «rétrospective» que j'avais proposée pour les deux mots du v.4 (שֹׁמֵר et רוּחַ) qui, «après

[1] Une tradition scripturaire assez importante atteste la leçon בַּאֲשֶׁר au lieu de כַּאֲשֶׁר. Ce flottement entre les deux formes n'est pas rare (cf. là-dessus, p.ex., 4,17), mais les conséquences pour l'interprétation sont assez minimes. La leçon כַּאֲשֶׁר me semble toutefois préférable à cause de son rapport avec כָּכָה (v.5b).

coup», ont encore donné une explication au v.3; de même ici, toute cette ouverture du v.5 éclaire «rétrospectivement» la compréhension du v.4: on peut «observer» (שמר) les phénomènes naturels, mais on n'en retirera jamais un ידע qui permette d'éviter tous les risques.

Une clé de lecture est proposée par le Théologien-Rédacteur, elle revient pour la deuxième fois (après le v.2), le «non-savoir» («tu n'es pas quelqu'un qui puisse savoir...»; אֵינְךָ יוֹדֵעַ; v.5b). Avec cette construction syntaxique, la négation (אֵין) ne concerne pas premièrement les *matières* de la connaissance, mais avant tout et fondamentalement le *sujet* qui aspire à un savoir: l'homme est caractérisé par des *limites*.

La suite du texte va indiquer justement ces limites, ce que l'homme ne peut pas savoir. Elle débute avec le pronom interrogatif מָה (cf. v.2). Une question s'est toujours posée aux traducteurs et aux exégètes: jusqu'où va la proposition (subordonnée) introduite par מָה: a) Est-ce que le «non-savoir» (אֵינְךָ יוֹדֵעַ) ne concerne essentiellement que דֶּרֶךְ הָרוּחַ («la route du vent») qui sera ensuite comparé (כְּ selon le texte massorétique) à un autre phénomène, celui des «os dans le ventre de la femme enceinte» ? b) Ou bien est-ce que ce מָה introduit l'ensemble syntaxique qui, avec la supposition d'une préposition בְּ (selon 40 manuscrits hébreux et le Targoum), permet la traduction suivante: «... tu ne sais pas quelle est la route du souffle (de vie) 'vers' les os dans le ventre de la femme enceinte»[1]? – Une étude approfondie de ce verset montrera assez vite que le problème ne concerne pas seulement la préposition (בְּ/כְּ ?), mais aussi le mot עֲצָמִים («os/ossements»).

Les biblistes ont tout d'abord essayé, évidemment, de garder le texte massorétique (avec la préposition כְּ) et de lui donner un sens. Les exégètes du XIX[e] siècle ont lu *deux* comparaisons dans le v.5a (כַּאֲשֶׁר דֶּרֶךְ הָרוּחַ et כַּעֲצָמִים בְּבֶטֶן הַמְּלֵאָה), les deux aboutissant à la reprise avec כָּכָה au v.5b: «Wie du nicht weisst, welchen Weg der Wind (geht) und wie die Gebeine im Leibe der Schwangeren (werden), so weisst du das Wirken Gottes nicht...»[2]. Cette compréhension considère le כְּ (dans כַּעֲצָמִים) comme équivalent de כַּאֲשֶׁר, mais cette supposition doit être rejetée comme erronée, car כְּ n'a jamais la fonction d'une conjonction[3]. Même des commentateurs juifs, généralement plutôt respectueux du texte massorétique, admettent cette impossibilité de le garder tel quel: «If two distinct comparisons were being introduced in the verse, such as the wind or spirit *and* the organs of a foetus [...], a copula would have been required, such as וכעצמים, and even then the text would be unsatisfactory, since the two comparisons are by ne means parallel»[4]. En conséquence, ils proposent la lecture בַּעֲצָמִים: «Pas plus que tu ne connais

---

1 D'après la traduction d'EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.446.

2 AUGUST KNOBEL, *Koheleth* (1836), p.330.

3 EMMANUEL PODECHARD, *op. cit.*, p.446. Il est à la fois significatif et conséquent que dans son commentaire Rabbi Samuel ben Meïr (Rashbam) remplace le כְּ par un (second) כַּאֲשֶׁר; cf. SARA JAPHET – ROBERT B. SALTERS, *The Commentary of R. Samuel Ben Meir* Rashbam *on Qoheleth* (1985), p.203.

4 ROBERT GORDIS, *Koheleth* (1951, [3]1968), p.332; cf. déjà HEINRICH (HIRSCH) GRAETZ, *Kohélet* (1871), p.130; LUDWIG LEVY, *Qoheleth* (1912), p.129; récemment encore MICHAEL V. FOX, *Qohelet* (1989), p.276.

la voie de l'esprit allant animer l'embryon dans le sein qui le porte...» (La Bible du rabbinat français)[1]. Cependant, cette interprétation n'est pas non plus sans difficultés considérables: a) la compréhension de la préposition בְּ au sens de «vers» est très contestable[2]; b) imaginer que la רוּחַ entre dans les עֲצָמִים («os/ossements») ne correspond absolument pas aux concepts anthropologiques hébreux[3].
Il me semble incontournable de rouvrir le dossier de ce problème textuel et de chercher une solution différente et nouvelle; je vais la développer dans les points suivants.
1) On peut constater que la traduction araméenne de notre verset n'atteste pas le terme עֶצֶם (ni son équivalent עטמא). Cela est très étonnant, car en hébreu, עֶצֶם (avec ses quelques 120 attestations dans la Bible hébraïque) ne constitue absolument pas un mot rare qui aurait pu poser problème aux traducteurs targoumiques. Cette observation ne permet que deux conclusions, soit [a] les traducteurs targoumiques ont voulu éviter cette image étrange et même absurde de la רוּחַ dans (בְּ) les עֲצָמִים, soit [b] leur *Vorlage* ne présentait pas ce terme כַּעֲצָמִים attesté par le Codex de Leningrad.
2) Une deuxième observation va confirmer que pour les biblistes de langue hébraïque, כַּעֲצָמִים n'était guère acceptable sous sa forme massorétique: Rabbi Samuel ben Meïr (Rashbam), par exemple, cite d'abord explicitement et fidèlement cette leçon massorétique comme une donnée canonique; pourtant il ne l'interprète justement pas en fonction de la signification habituelle et bien connue du mot עֶצֶם («os/ossement»), mais renvoie à un emploi extrêmement rare de la racine עצם attesté en Es 33,15 («fermer [les yeux]»)[4], et comprend alors עצמים au sens de quelque chose qui est «enfermé» dans la בֶּטֶן. Il est, d'ailleurs, remarquable que Rashbam ne pense pas à un embryon dans la בֶּטֶן d'une femme enceinte, mais aux «pensées d'un homme» (מחשבותיו של אדם), et ceci probablement pour respecter strictement le *pluriel* de עֲצָמִים[5]. Toute cette interprétation proposée par Rashbam, n'offre, certes, pas une solution satisfaisante, elle est pourtant un témoin important, de plus, de ce qu'il y a d'inacceptable dans l'actuel texte hébreu.
3) Il est donc très probable que cette leçon כַּעֲצָמִים qui pose tant de problèmes, représente une forme corrompue et demande, par conséquent, une correction. Je suppose que du point de vue de la critique textuelle, le mot très usuel עֲצָמִים constitue une *lectio facilior* qui a pu remplacer un terme plus rare («*difficilior*»). Mais lequel ? J'ai alors consulté tous les textes bibliques qui parlent du développement d'un enfant dans le ventre de sa mère, et je suis tombé sur la racine עצב qui diffère bien peu de עצם; cette ressemblance graphique rend très plausible la supposition d'une confusion. Dans la Bible hébraïque, le verbe עצב I n'est attesté que deux fois, au piʿel en Job 10,8 et au hifʿil en Jér 44,19. Pour notre verset, l'occurrence dans le texte «anthropogonique» de Job 10,8-12 est particulièrement intéressante. Ce passage utilise ce verbe עצב (piʿel) en parallélisme avec עשׂה, suggérant ainsi le sens «former/donner une forme» (LXX: ἔπλασαν; Vulgate: plasmaverunt): «Tes mains m'ont formé, et elles m'ont fait». On peut encore

---

1 Cf. LUDWIG LEVY, *Qoheleth* (1912), pp.128-129: «Wie du nicht weißt, welches der Weg des Geistes 'in' die Gebeine im Leibe der Schwangeren ist...»; ROBERT GORDIS, *Koheleth* (1951, [3]1968), p.194: «As you do not know how life enters an embryo in the womb of a pregnant woman...»; cf. la traduction d'EMMANUEL PODECHARD, ci-dessus, p.461 (avec la note 1).

2 MICHAEL V. FOX (*Qohelet* [1989], p.276) affirme tout simplement, sans aucune explication ni justification: «The preposition b^e- often means "into"».

3 La supposition qu'ici, עֲצָמִים «denotes "the embryo"» (ROBERT GORDIS, *op. cit.*, p.332), ne peut être soutenue par aucune référence précise.

4 Les philologues d'aujourd'hui supposent une racine עצם III; cf. KÖHLER-BAUMGARTNER, *HALAT*, vol.III (1983), p.822.

5 Cf. la traduction en anglais: «...the things which are enclosed in a man's belly which is full»; SARA JAPHET – ROBERT B. SALTERS, *Commentary* (1985), p.202.

mentionner le substantif עִצָּבוֹן désignant «conception/grossesse»[1], même si, habituellement, il est dérivé de la racine עצב II «avoir de la peine»[2]. La question du rapport entre les deux racines עצב I («former») et עצב II («avoir de la peine») et celle de leur éventuelle confusion dans certains textes bibliques[3], demanderaient encore des approfondissements, mais pour le texte de Job 10,8, la signification «former» ou «concevoir» («former un enfant dans l'utérus de sa mère») n'est guère contestable, ni contestée.

4) Ce verbe «former/concevoir» exige l'indication d'un complément d'objet: concevoir un *enfant*. Au stade de notre recherche d'un terme adéquat à ce contexte, la traduction du Targoum devient particulièrement importante: עולימא שלילא[4]. Au sens strict, il s'agit ici d'une traduction *double*: «un tout petit/jeune (de la progéniture), un embryon». Cette apposition de deux expressions parallèles donne l'impression que la traduction targoumique aurait voulu à la fois respecter l'ancien terme de la tradition textuelle (עולימא) et ajouter le terme plus «moderne» (שלילא qui, d'ailleurs, désigne l'«embryon» encore en hébreu moderne [שָׁלִיל]).

5) Dans le Ps 139 qui comprend également une partie assez longue se référant au développement prénatal de l'homme (vv.13-16), les philologues hébraïsants ont identifié un terme désignant un «embryon»: גֹּלֶם (v.16)[5]. Cela dépasse mes compétences philologiques en langues sémitiques de me faire une opinion plus sûre quant à d'éventuels rapports linguistiques, historiques ou dialectaux entre les deux racines עלם et גלם; chacune d'elles pose encore trop de problèmes aux philologues. Deux détails pourtant sont à retenir pour notre exégèse du texte de Qohéleth: a) les *deux* possèdent ל et מ en tant que deuxième et troisième radicales; b) cette radicale מ est encore présente dans le texte massorétique qui, pourtant, lui a donné la fonction d'une désinence du pluriel: ים-.

6) Pour la reconstruction du texte primitif, nous proposons donc comme *complément* d'objet un mot qui signifie «embryon» (עלם ou גלם), en donnant plutôt la préférence à la forme dérivée de la racine עלם (soutenue par le texte du Targoum). Quant à la forme *verbale* dans la construction syntaxique (עצב I, pi'el: «former», «concevoir»), il faut supposer un infinitif précédé de la préposition בְּ: בְּעַצֵּב עֹלֶם – litt.: «dans/durant le "former" un embryon».

7) Après avoir reconstitué le texte primitif, il me faut revenir encore aux raisons qui ont pu causer la corruption de cet original supposé. a) La première tient certainement à la rareté de l'attestation des deux termes (גֹּלֶם/עֹלֶם et בְּעַצֵּב) dans les textes bibliques. Leur

---

1 Cf. CAROL L. MEYERS, art. עָצַב *'āṣāḇ*, dans: *ThWAT* VI (1989), col.301: «'Empfängnis' oder 'Schwangerschaft' [...] nicht den Geburtsvorgang».

2 CAROL L. MEYERS, *op. cit.*, col.300: «...Da jedoch *'ṣḇ* II sich eher auf geistigen als auf physischen Schmerz bezieht, muß dieses traditionelle Verständnis in Frage gestellt werden». En Gen 3,16, עִצָּבוֹן est utilisé dans le contexte de la malédiction sur la femme (pourtant comme *premier* terme *avant* même celui qui désigne la grossesse!), excluant donc un rapport avec le «Geburtsvorgang selbst» et les douleurs de l'enfantement (col.301). À la fin de son article, l'auteur souligne encore une fois que cette racine linguistique «bedeutet nicht physischen Schmerz», mais plutôt «psychischen Streß» (col.301). Cependant, il ne faut pas passer sous silence que le même mot עִצָּבוֹן est également utilisé dans la malédiction sur l'homme, sur «Adam» (3,17). Je suis pourtant d'avis qu'il s'agit là d'une parallélisation secondaire rendue possible par une confusion entre les deux racines עצב I («former») et עצב II («avoir de la peine»), confusion causée par la perte progressive de la connaissance précise de la racine עצב I ainsi que par l'utilisation côte à côte de עִצָּבוֹן et de עֶצֶב en Gen 3,16.

3 Tout particulièrement, on peut signaler les problèmes textuels de Ps 16,4 (cf. Es 2,8; Os 10,6, Mi 5,13 etc.).

4 ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa (1992), p.166.

5 Cf. KÖHLER-BAUMGARTNER, *HALAT*, vol.I (1967), p.186: «formlose Masse», «Formloses, Embryo».

compréhension exacte pouvait ainsi s'être perdue au cours de la transmission scripturaire. b) Dans les deux cas, il s'agit de racines avec un spectre très large (d'où l'explication en tant que עצב I, עצב II et עלם I, עלם II, עלם III). c) Une signification plus largement attestée et mieux connue s'est imposée au détriment d'un sens plus rare. Ainsi, la racine עצב I («former») était finalement dominée par la signification qu'elle avait reçue au fil de la polémique contre les «idoles» des dieux étrangers. Mais cette signification ne pouvait plus donner aucun sens au verset en discussion. d) Par conséquent, les scribes et les traducteurs ont remplacé ce terme עצב, devenu incompréhensible ou inacceptable, par un autre, עצם, puisque les «os/ossements» sont aussi mentionnés dans les textes «anthropogoniques» (cf., p.ex., Job 10,11; Ps 139,15).

En considération de tous les problèmes posés par ce verset et de tous les rapports que ses motifs présentent avec d'autres textes parlant de la «conception» (עצב I) d'un enfant, je propose pour la première moitié du v.5 la reconstruction suivante:

כַּאֲשֶׁר אֵינְךָ יוֹדֵעַ מַה־דֶּרֶךְ הָרוּחַ בְּעַצֵּב עֹלָם בְּבֶטֶן הַמְּלֵאָה

L'ensemble du v.5 ne forme alors plus qu'une seule comparaison, qui conduit du כַּאֲשֶׁר (v.5a) au כָּכָה (v.5b). Je vais présenter d'abord une traduction littérale pour proposer finalement une traduction plus libre. «De même que (כַּאֲשֶׁר) tu n'es pas un connaissant/connaisseur (participe יוֹדֵעַ) [concernant la question] quel est le chemin du souffle [vital] au moment du (בְּ) "former/concevoir" (infinitif עַצֵּב) un embryon dans le ventre de la "pleine" [= femme enceinte], de même (כָּכָה) ne connaîtras-tu pas l'œuvre de Dieu qui fait tout». Ou plus librement:

«De même que tu ignores comment le souffle vital vient dans l'embryon qui se forme au sein d'une femme enceinte, de même tu ne peux connaître l'œuvre de Dieu, qui fait tout.»

La première partie de ce verset est marquée par un langage assez spécifique et des termes concrets, tandis que la seconde offre des expressions très fréquemment attestées dans le livre de Qohéleth. Pour מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים («l'œuvre de Dieu»), il suffit de renvoyer à la tournure absolument identique en 7,13 et 8,17 sans qu'il soit nécessaire d'énumérer encore d'autres formulations assez proches. L'expression אֶת־הַכֹּל («le tout») doit probablement non seulement souligner la *Toute*-puissance de Dieu, mais donner aussi un contrepoint «théologique» à l'utilisation «sapientiale» de l'expression אֶת־הַכֹּל en 10,19: il est vrai que «l'argent permet de tout obtenir» (10,19), mais ne peut «faire» (עשׂה) ou «créer» comme Dieu.

De même que le premier verset de section (11,1) commence avec un impératif, le dernier (**v.6**) est aussi dominé par un impératif, «sème !», comme si cette reprise formelle voulait clore les considérations de cette partie. D'autre part, ce verbe זרע («semer») rappelle le v.4, qui avait présenté l'homme qui n'ose pas «semer» (לֹא יִזְרָע). En appelant à une activité résolue, le v.6 est le pendant positif de cette description du v.4, une hésitation et une indécision; plus encore, non seulement, le v.6 lance un appel à l'activité, mais il précise

avec insistance qu'il faut tout de suite commencer: «Le *matin* (בַּבֹּקֶר), sème !». Nos pères n'ont-ils pas formulé de manière comparable: «À qui se lève matin Dieu aide et prête la main» ou: «Morgenstund hat Gold im Mund» ? Aucun doute, la première moitié du v.6 cite une sentence. La *figura etymologica* זְרַע אֶת־זַרְעֶךָ («sème ta semence !») peut également confirmer le caractère proverbial du texte et sa provenance; elle veut dire: «Fais ce que tu as à faire !». L'hébreu n'exprime pas de pareils conseils en termes généraux et abstraits, mais se sert d'un langage concret, ici en rapport avec l'agriculture.

Un second élément s'ajoute en parallèle, débutant lui aussi avec une indication de temps: «soir» (עֶרֶב). La préposition est cependant différente: à la place du בְּ dans le premier stique, on lit devant le second élément parallèle la préposition לְ. Cette différence a reçu diverses interprétations chez les commentateurs, quelques-uns même donnent, dans ce cas précis, aux deux prépositions une signification identique[1]. La compréhension dépend aussi de la fonction que l'on attribue au *rapport* entre les deux stiques du proverbe: est-ce que la sentence veut exprimer premièrement la *continuité* d'une occupation, inlassable «du matin jusqu'au soir»[2], ou met-elle l'accent plutôt sur l'*ensemble* de l'activité en citant, selon le principe du mérisme, seulement deux de ses aspects[3]? La première compréhension est certainement à rejeter, car dans le monde oriental, on ne prescrirait pas une activité *continue* sans que soit respectée une interruption durant les heures très chaudes de midi. Le proverbe évoque donc *deux* phases d'activité: celle du matin (בַּבֹּקֶר) et celle de l'après-midi durant les heures allant «vers (ל) la soirée». Il n'aurait certainement pas non plus exigé un travail «au soir encore»[4]; car traditionnellement, le soir est «le moment de la cessation du travail (Jug. XIX, 16; Ps. CIV, 23)»[5]. En résumé, disons qu'il exhorte à réaliser consciencieusement à chaque période de la journée le travail que l'on peut et doit faire à ce moment; quand il est l'heure, il ne faut pas «laisser reposer sa main». Des maximes de ce type font probablement partie de l'héritage proverbial de la plupart des cultures et des sociétés.

Au v.6b, le Théologien-Rédacteur introduit un commentaire avec la même formule אֵינְךָ יוֹדֵעַ («tu ne sais pas») que nous avons déjà rencontrée au v.5a. Cette fois encore, il va indiquer comment interpréter la citation de ce proverbe dans son nouveau contexte, celui d'une œuvre *littéraire* et d'une argumentation *théologique*. Le commentaire proposera probablement une compréhension un peu ou même sensiblement éloignée de l'intention primitive du

---

1 Cf., p.ex., MICHAEL V. FOX, *Qohelet* (1989), p.276: «in the evening».
2 Cf., p.ex., EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.447-448: «jusqu'au soir».
3 Cf., p.ex., MICHAEL V. FOX, *op. cit.*, p.276: «The phrase is a merism».
4 Contre MICHAEL V. FOX: «in the evening» (ci-dessus, note 1).
5 EMMANUEL PODECHARD, *op. cit.*, p.448.

proverbe. Tout d'abord, constatons que le Théologien-Rédacteur, dans son interprétation, met très clairement l'accent sur les *deux* moments évoqués par la sentence: il utilise d'abord la tournure זֶה אוֹ־זֶה («ceci ou cela») et introduit ensuite explicitement le terme «deux» (שְׁנֵיהֶם כְּאֶחָד). Le proverbe, lui, n'accorde aucune importance au *contenu* du travail durant les deux périodes de la journée; l'essentiel est l'action en tant que telle et la *complémentarité* de tout ce que l'on fait. Le Théologien-Rédacteur, par contre, reconnaît visiblement une *différence* substantielle entre les «deux» moments d'activité, ce qui lui permet d'évoquer même l'éventualité d'une alternative («ceci *ou* cela»). Pourtant, il ne précise pas cette différence, et toute considération à ce sujet reste donc assez spéculative.

Il n'est pas exclu que le Théologien-Rédacteur ait vu dans la mention de יָדֶךָ une allusion aux rapports sexuels et à la génération, car dans les textes bibliques, le mot יָד est effectivement utilisé aussi pour parler du membre viril. En supposant cette compréhension dans le commentaire du Théologien-Rédacteur, on aurait aussi une explication du fait étonnant qu'il n'ait pas placé ce proverbe immédiatement après la mention de «semer» (au v.4), mais seulement après l'évocation de la conception d'un embryon (v.5). Dans cette même optique, il n'est peut-être pas accidentel qu'ici, יָד soit utilisé au *singulier* (d'autres manuscrits hébreux, pourtant, attestent aussi la forme au pluriel). Enfin, on peut encore signaler l'interprétation sexuelle de ce verset dans beaucoup des textes targoumiques et midrashiques[1].

En ce sens, le v.6 pourrait occuper la fonction d'une reprise et conclusion: le v.6a reprenait l'activité agricole du v.4 en mettant l'accent sur la fécondité du travail, tandis que le v.6b renouerait avec le v.5 en évoquant la fécondité de l'être humain lui-même.

Le point essentiel dans le commentaire du Théologien-Rédacteur reste toutefois le «non-savoir» de l'homme: en ce qui concerne la «réussite» et le «succès» (כשׁר) de tout ce qu'il «sème», l'homme ne peut rien pré-voir avec certitude. Soulignons pourtant que le dernier mot de ce verset (et ainsi le dernier de la section) n'est autre que «bon» (טוֹבִים), donc précisément la notion qui se trouve particulièrement accentuée au début des «compléments» (cf. 9,16.18). Cette mention de «bon» marque en même temps l'opposition à la רָעָה («mal/malheur») du début de cette séquence (v.1). Le «non-savoir» reste un fait incontournable, celui-ci pourtant ne doit pas avoir pour conséquence une résignation paralysée (v.4), mais une confiance ferme dans la réalité, sûre mais imprévisible, de la bénédiction de Dieu (v.1) et de l'intention fondamentalement «bonne» (v.6) de toutes «ses œuvres» (v.5). «Semer» est essentiellement un acte de confiance.

Pour *résumer* la thématique de cette septième section (11,1-6), on peut retenir qu'elle marque une autre étape du chemin parcouru dans les «complé-

---

[1] Cf., p.ex., CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste et son double araméen* (1990), p.89: «Aux jours de ta jeunesse prends femme et engendre des enfants, et au temps de ta vieillesse n'abandonne pas la femme de ton partage pour ne pas engendrer».

ments». Après les réflexions sur la politique et sur le «roi» présentées dans la sixième (10,16-20), la septième s'élève à un niveau plus haut: celui des considérations sur Dieu, sa bénédiction et ses «œuvres» en général ainsi que sur l'attitude que l'être humain devrait manifester en réponse: un *Urvertrauen*, une confiance fondamentale – en dépit de tout «non-*savoir*» devant ces questions ultimes.

Huitième section: Qoh 11,7 – 12,7

Des analyses structurales ont clairement montré que la délimitation de cette unité littéraire 11,7 – 12,7 est évidente et ne connaît guère d'hésitations[1]. Définir ainsi le début de ce petit texte et sa fin ne signifie pourtant pas qu'il faille le *séparer* de ce qui le précède ou de ce qui suit. Au niveau sémantique, par exemple, le terme טוֹב («bon») dans le premier verset doit certainement être lu comme une reprise du même mot qui se trouve en position finale au verset antécédent (טוֹבִים). Cette reprise fait partie du principe d'enchaînement qui caractérise si souvent les «compléments». On pourrait évoquer encore d'autres motifs thématiques qui relient 11,7 – 12,7 à la septième section (11,1-6)[2]. De même pour la fin de cette unité littéraire: plusieurs exégètes, en effet, sont d'avis qu'elle ne se termine qu'en 12,8[3] dont le thème הֶבֶל («vanité») est bien annoncé en 11,8 et 11,10. Ces liens thématiques à l'aide du motif הֶבֶל sont indubitables, mais rappelons que 12,8 tient une place toute particulière, étant donné que ce verset ne présente pas simplement la conclusion de la dernière

---

1 Cf. surtout HAGIA WITZENRATH, *Süß ist das Licht... Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung zu Kohelet 11,7 - 12,7* (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, vol.11), St.Ottilien: EOS Verlag, 1979, pp.4-7; FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Denn Zeit und Zufall trifft sie alle* (1993), pp.297-317. DANIEL C. FREDERICKS, par contre, défend une unité littéraire plus large («Life's Storms and Structural Unity in Qoheleth 11.1-12.8», dans: *JSOT* 52 [1991], pp.95-114; cf. aussi WILLIAM H.U. ANDERSON, «The Poetic Inclusio of Qoheleth in Relation to 1,2 and 12,8», dans: *SJOT* 12 [1998], pp.207-213), et NORBERT LOHFINK, à l'inverse, considère 11,7-8 comme une «eigenständige Einleitung» qu'il faut séparer du «Schlußgedicht» («Grenzen und Einbindung des Kohelet-Schlußgedichts» [1994], pp.33-46; réimpr. dans: *Studien zu Kohelet* [1998], pp.167-180).

2 Cf., p.ex., GEORGE AARON BARTON (*Ecclesiastes* [1908], p.181) qui considère 11,1 – 12,8 comme une seule unité littéraire («final advice»): «He urges prudent kindliness and industry, combined with pleasure, before old age makes all impossible». Plus récemment aussi DANIEL C. FREDERICKS, *op. cit.*, pp.95-114; ALEXANDER A. FISCHER, *Skepsis oder Furcht Gottes?* (1997), pp.149-182 et p.252.

3 Cf. les représentants les plus récents d'une telle délimitation: ROLAND MURPHY, *Ecclesiaste* (1992), pp.111-122; CHOON-LEONG SEOW, *Ecclesiastes* (1997), pp.47 et 346sq.

unité littéraire, mais bien davantage: celle de l'ensemble du livre en constituant avec 1,2 la grande «inclusion»[1]. En outre, je suis d'avis que le niveau rédactionnel de 12,8 n'est pas le même que celui des versets qui le précèdent: je considère l'«inclusion» comme l'œuvre du «Disciple», tandis que tous les «compléments» sont de la main du Théologien-Rédacteur. Il s'efforce dans toutes leurs sections de récapituler quelques points *positifs* que l'on peut retenir pour la vie et son sens (sa חָכְמָה) précisément *en vue* de cette conclusion finale de 12,8 et *avant* ce résumé radicalement pessimiste[2]. Après avoir composé les avant-dernières séquences selon un regard ascendant qui passe du gouvernement du roi (10,16-20) jusqu'à l'omnipotence de Dieu (11,1-6), le Théologien-Rédacteur reviendra dans la dernière partie de ses «compléments» à la question qui touche le plus tout être humain: celle de la propre vie de chacun et chacune. L'aspect de הֶבֶל y est toujours présent; car l'existence aboutira inéluctablement à la mort, tout comme le livre se termine brutalement avec la triple répétition martelante de הֶבֶל (12,8). Cependant, *avant* la mort et *avant* la fin du livre, il faut redire encore les points positifs. La double fonction de ce dernier ensemble textuel, distincte et nouvelle au regard de celle des sections précédentes, tient donc en ceci: souligner fermement la joie de vivre *avant* d'en venir à rappeler la mort qui, *elle*, représente, d'après le Théologien-Rédacteur, la «vanité des vanités», la «vanité» par excellence.

Au **v.7**, le premier mot de cette section, donne tout de suite le ton, exaltant et encourageant: «*Douce* (מָתוֹק) est la lumière !»[3]. L'adjectif מָתוֹק couvre pratiquement le même champ que son équivalent en français, il faut donc *premièrement* reconnaître la connotation d'un goût sucré, il n'est même pas exclu que la racine «mtq», attestée dans plusieurs langues sémitiques, soit une formation onomatopéique par imitation du bruit de lécher, plein de jouissance (et bruyamment !), les aliments[4]; son antonyme est מַר («amer»; cf. 7,26) utilisé traditionnellement aussi en rapport avec la mort[5]. Par conséquent, l'auditeur hébreu en entendant l'adjectif מָתוֹק – et ceci encore davantage dans cette position accentuée – devait immédiatement y associer ce qui est le plus agréable dans la vie, sa «saveur». Le deuxième mot du verset, הָאוֹר, renforce ces résonances, car il évoque «*la* lumière» par excellence, source de toute vie.

---

1 Cf., ci-dessus, pp.161-162.

2 Pour ce concept qui régit les «compléments», cf., ci-dessus, p.403.

3 Cette proposition est introduite par un וְ. Certains exégètes défendent la fonction habituelle d'un waw copulatif (cf., p.ex., ALEXANDER A. FISCHER, *op. cit.*, pp.155-156), tandis que d'autres y reconnaissent un waw emphatique (HAGIA WITZENRATH, *op. cit.*, p.10 note 57). Cette question me semble oiseuse si l'on reconnaît les *deux* aspects du passage à la section 11,7 – 12,7: la délimitation *et* la liaison.

4 Cf. BENJAMIN KEDAR-KOPFSTEIN, art. מָתַק *māṯaq*, dans: *ThWAT* V (1986), col.113: «das Geräusch des Schleckens und Schmatzens».

5 Cf., ci-dessus, pp.231-232.

Il est probable que le Théologien-Rédacteur a emprunté cette expression מָתוֹק הָאוֹר à la tradition proverbiale[1]. Dans la suite du verset, il l'explique en termes peu poétiques, plutôt banals: «Il est agréable (טוֹב) aux yeux de voir le soleil». Mais pour l'essentiel, l'orientation reste la même dans cette explication en parallélisme, car «voir le soleil» est une locution pour dire «vivre» (cf. 7,11[2]). C'est ainsi que dès le début de cette nouvelle séquence, le thème de la «vie» est clairement indiqué.

Le **v.8** ajoute un commentaire qui va interpréter (כִּי – «car»[3]) la dimension *positive* de la vie. Il indique d'abord un cadre «descriptif»[4] parlant de l'homme en général (הָאָדָם): «Si (אִם) un homme vit de nombreuses années...». Ensuite – et c'est là le plus important dans cette construction syntaxique – viennent deux formes verbales, des jussifs qui équivalent à des impératifs (à la 3e personne). Le premier exhorte à la joie de vivre («qu'il se réjouisse en elles toutes !»), le second ordonne de le faire lucidement conscient (יִזְכֹּר) des «jours de ténèbres». Le v.8 énonce donc les deux notions qui caractériseront cette dernière séquence (11,7 – 12,7)[5]: la joie de vivre – la sombre perspective de la mort. Celle-ci flanque cet enthousiasme ou plutôt le renforce, par contraste[6]. Pour le Théologien-Rédacteur, la mort n'est pas simplement l'annihilation de toute une existence ou sa fin totale, mais au-delà suivront encore des «jours» dans les «ténèbres»[7], et ces jours seront même nombreux (הַרְבֵּה). Il adhère ainsi à l'idée que les défunts garderont une certaine forme d'existence, une certaine poursuite de leur temps de vivants, même si, dans les «ténèbres», elle est extrêmement affaiblie et diminuée. L'auteur utilise הַרְבֵּה («nombreux») à deux reprises: la première fois pour les «années» de vie (v.8a), la seconde pour les «jours» à passer dans le monde des morts. Par là, il

---

1 Cf. EMMANUEL PODECHARD (*L'Ecclésiaste* [1912], p.449): «Il est impossible de ne pas citer EURIPIDE, *Iphigénie en Aulide*, 1218 s.: Ἡδὺ γὰρ τὸ φῶς λεύσσειν».

2 Cf., ci-dessus, p.398.

3 Cf., p.ex., FRANZ DELITZSCH (*Hoheslied und Koheleth* [1875] p.384) qui rappelle d'ailleurs qu'ici, il ne faut pas faire de כִּי et אִם une seule tournure («même si...»). EMMANUEL PODECHARD (*op. cit.*, p.449-451) propose une légère correction (כִּי גַם) et la discute très amplement, mais celle-ci semble plutôt superflue, puisque le texte massorétique ne pose aucun problème.

4 Cf. FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Denn Zeit und Zufall trifft sie alle* (1993), p.306: «Leistungsfunktion "Darstellung"».

5 Cf. GRAHAM OGDEN, *Qoheleth* (1987), pp.193-194: «Theme A»: «rejoice»; «Theme B»: «remember».

6 Les «jours de ténèbres» ne se comprennent pas au sens général de «jours de malheurs» ni comme une allusion à la vieillesse, la maladie et la mort (comme on le lit parfois dans des commentaires plus anciens, interprétation reprise par TREMPER LONGMAN, *Ecclesiastes* [1998], p.259), mais les exégètes de nos jours sont pratiquement unanimes pour y reconnaître une référence à la mort et à elle seule; car, par exemple, l'opposition dans ce verset se situe uniquement entre les «années» de vie et ce qui sera après.

7 Cf. 1Sam 2,9; Ps 88,13; Job 10,21; 17,13; 18,18 etc.

souhaite probablement souligner qu'il ne faudrait pas trop minimiser tout ce qui touche à la mort (quasi comme un simple instant passager), mais que l'on devrait l'envisager dans toute son âpreté tellement accusée par le «Disciple».

D'un autre point de vue encore, ce v.8 est absolument programmatique, il annonce ce qui sera développé dans cette dernière séquence (11,7 – 12,7): il n'indique pas seulement les deux thèmes principaux (joie de vivre et conscience de la mort), mais, de plus, il formule déjà la pensée fondamentale de toute cette relecture. En effet, le Théologien-Rédacteur achève de reprendre et compléter le livre qu'il a reçu, livre qui conclut avec הָבֶל (12,8), avec le pessimisme radical du Disciple «tout est vanité»; or il veut, lui, que désormais on comprenne cela avec l'accent affirmé ici: «הָבֶל, c'est tout ce qui viendra» après la vie (כָּל־שֶׁבָּא הָבֶל; v.8bβ); le הָבֶל par excellence, c'est la mort[1].

Au **v.9**, après avoir ainsi esquissé l'«objectif» de sa séquence finale, le Théologien-Rédacteur commence à en développer le premier aspect, la joie de vivre. Pour marquer clairement cette thématique, il place l'impératif «réjouis-toi !» tout en tête (cf. le même impératif שְׂמַח en Dtn 33,18 et Prov 5,18). Il interpelle son auditeur ou lecteur comme בָּחוּר, «jeune homme». Cette apostrophe בָּחוּר est absolument singulière dans la littérature sapientiale hébraïque[2] où on lit habituellement בְּנִי («mon fils !»; cf. aussi 12,12). Même si cette adresse «mon fils !» était depuis longtemps utilisée dans les cercles sapientiaux et ne signifiait plus, dans ce milieu, une «filiation» (physique), elle sous-entendait quand même toujours l'idée d'un attachement profond. L'intention du Théologien-Rédacteur, cependant, ne vise pas tellement ces liens traditionnellement compris, mais il interpelle son interlocuteur comme un homme *jeune*; le terme בָּחוּר désigne, en effet, des jeunes gens à la fin de l'adolescence (LXX: νεανίσκος; Jérôme: «iuvenis»)[3]. Le profil de cette notion s'est accusé du fait que le mot est assez fréquemment opposé à זָקֵן, le «vieux» (cf. surtout Jér 31,13; Ez 9,6; Joël 3,1; Prov 20,29; Lam 5,14; 2Chr 36,17). Le בָּחוּר est défini par ses «forces» vitales (כֹּחַ; cf. Prov 20,29), pleinement développées et épanouies. C'est dans le même sens qu'il faut comprendre aussi le terme suivant, יַלְדוּתֶיךָ, même si une traduction littérale faisait d'abord pen-

[1] Ce rapport à la *mort* n'a pas été retenu par FERDINAND HITZIG qui a interprété cet élément textuel comme se référant à l'avenir en général (*Der Prediger Salomo's* [1847], p.207: «Alles was wird ist vergänglich»). Cette compréhension se retrouve dans un commentaire conservateur de nos jours (TREMPER LONGMAN, *Ecclesiastes* [1998], p.260: «his characteristic view of the value of life: it is *meaningless*»), mais en général, les exégètes soulignent le rapport de הָבֶל avec ce qui précède immédiatement, donc avec la mention de la *mort*; cf. déjà FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.385.

[2] Cf. pourtant les textes sapientiaux du II[e] millénaire d'Emar et d'Ougarit: ci-dessous, p.473 note 4.

[3] Cf. KÖHLER-BAUMGARTNER, *HALAT*, vol.I (1967), p.114: «d. junge (ausgewachsene, kraftvolle, noch ledige) Mann».

ser à «enfance» (à cause du rapport avec יֶלֶד – «enfant»): «Toi qui es *jeune*, profite de ta *jeunesse*» (La Bible en français courant).

Un deuxième stique s'ajoute en parallèle: l'aspect de la joie de vivre est exprimé cette fois par le verbe יטב (qal: «être bon»; hif'il: «faire du bien») combiné avec לֵב («cœur»)[1], et la période de vie («jeunesse») est indiquée par un nom dérivé de בָּחוּר: «Sois heureux pendant les jours où tu es encore בָּחוּר !».

La suite du texte précisera l'ampleur de la joie de vivre et ses limites. Dans un premier temps, une liberté totale est proclamée pour aller au gré de ses propres pensées (לִבְּךָ) et ses désirs (עֵינֶיךָ): «marche dans les voies de ton cœur et selon la vision de tes yeux !». L'orientation de l'existence (en tant que «chemin») naît, en effet, dans le «cœur» (cf. Prov 16,9; 23,19), et cet appel invite à ne pas seulement concevoir des projets, mais à les réaliser résolument: «marche !». Nous avons déjà rencontré en 6,9a la deuxième expression, בְּמַרְאֵי עֵינֶיךָ, dans un passage que nous avons également attribué au Théologien-Rédacteur[2]. Autant dans ce contexte-là que dans la reprise ici, il faut comprendre «la vision[3] des yeux» au sens *positif*[4]: l'observation par les yeux permet de poursuivre le chemin avec clair*voyance* et circon*spection* (cf. 2,14).

Le v.9b indique les limites de la liberté: «... mais sache bien que Dieu te demandera compte de tout ce que tu auras fait». La série des exégètes qui considèrent ce v.9b comme un ajout secondaire ou une glose isolée, demeure ouverte. Le premier d'entre eux semble être l'exégète juif Samuel David Luzzatto (1800-1865)[5], et – provisoirement – l'un des derniers est Armin

---

[1] L'expression avec deux fois le suffixe de la 2e personne (ךָ-) est, du point de vue grammatical, tout à fait possible («que ton cœur te donne du bien !»), mais tout de même assez lourde, plutôt rare et peu probable. La tournure habituelle est composée de יטב (qal !) et לֵב (avec suffixe); cela donne pour notre verset: וְיִטַב לִבְּךָ (litt.: «que soit bon ton cœur !»); cf. 7,3 ! Je suppose que très tôt (cf. LXX) des copistes auraient modifié le texte pour exprimer plus clairement l'initative que la personne elle-même doit prendre pour rendre sa vie heureuse.

[2] Pour la discussion de cette expression cf., ci-dessus, pp.382-383.

[3] Pour 11,9, le texte massorétique atteste la forme du pluriel (מַרְאֵי), tandis qu'en 6,9, on lit le singulier (מַרְאֵה). 100 manuscrits hébreux (selon Kennicott – de Rossi) soutiennent aussi pour 11,9 la forme du singulier qui est également confirmée par les traductions anciennes (LXX, Peshitto, Vulgate). Le pluriel n'étant pas attesté ailleurs dans les textes bibliques, il est probablement à remplacer par la forme du singulier. Toutefois, cette correction n'a pas d'impact notable sur l'interprétation du texte.

[4] Il y a toujours des tendances à lire la locution «voir des yeux» au seul sens péjoratif: la séduction et la convoitise suscitées par le regard. Cette compréhension s'exprime effectivement aussi dans les textes bibliques, p.ex., Nb 15,39 (cf. à ce sujet, p.ex., TREMPER LONGMAN, *Ecclesiastes* [1998], p.260: «Since the earliest times, Qohelet's canonicity [...] has been contested on the basis of the contrast between 11:9 and Numbers 15:39»). L'exégèse pourtant ne doit pas appliquer une clé de lecture générale, mais tenir compte chaque fois du contexte immédiat. Pour les deux attestations dans le livre de Qohéleth, la compréhension *positive* de l'expression est indubitable.

[5] Cf. EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.452.

Lange[1]. On a régulièrement invoqué d'abord un aspect *thématique* (celui du jugement) pour éliminer cet élément textuel du corpus du livre[2]; aujourd'hui, on cherche à appliquer aussi des critères *formels* qui distingueraient le v.9b de son contexte[3]. Toutes ces tentatives de vouloir plutôt *isoler* ce passage s'avèrent superflues, si l'on prend en compte un processus assez long et important de relecture(s) tel que je le discerne et le restitue en mettant en évidence l'œuvre interprétative d'un «Disciple» et celle d'un «Théologien-Rédacteur». Il est, certes, incontestable que la formulation יְבִיאֲךָ הָאֱלֹהִים בַּמִּשְׁפָּט (litt.: «Dieu te fera venir au jugement») a un rapport littéraire et direct avec le dernier verset du livre (12,14: הָאֱלֹהִים יָבִא בְמִשְׁפָּט)[4]. Ce seul rapprochement, cependant, ne suffit absolument pas: dans l'*ensemble* du livre, il y a tout un réseau de petits textes dans lesquels le second relecteur fait allusion à un «jugement» (cf., p.ex., 3,17; 8,5.12b-13), et ces remarques interprétatives bâties sur ce thème ne constituent pas des gloses isolées[5], mais, à leur tour, font partie intégrante de tout le travail que j'ai attribué à mon «Théologien-Rédacteur».

Pour lui, il est impensable d'évoquer la joie de vivre de façon absolue et inconditionnelle; pour cette raison, le v.9b, avec sa perspective d'un «jugement», est indispensable dans ce contexte précis; il constitue le complément nécessaire après l'appel à la jouissance (v.9a). Le v.9, dans son ensemble, est donc sous-tendu par la même dialectique fondamentale déjà annoncée, de manière programmatique, dans le v.8. L'impératif «sache !» (וְדָע) correspond à l'appel «que l'homme soit conscient de...» (יִזְכֹּר; v.8b); les *deux* versets placent la joie de vivre (שׂמח; v.8a et 9a) dans un contexte défini par un *avenir* (mort et jugement). Le jugement futur portera «sur tout cela» (עַל־כָּל־אֵלֶּה); du point de vue grammatical, le pronom démonstratif אֵלֶּה se réfère aux «voies du cœur» et aux «visions des yeux» dont il a été fait mention immédiatement avant (au v.9a). Cependant, étant donné qu'il ne faut pas lire les deux expressions au sens péjoratif d'une convoitise et d'un libertinage mais qu'elles désignent plutôt de manière générale la façon de vivre, on doit comprendre que le «jugement» concernera *toute* l'existence. À la fin du livre, cette «totalité» sera redite: «Dieu fera venir toute œuvre en jugement...» (12,14).

1 «In Diskussion mit dem Tempel» (1998), pp.119-122 (avec une bonne présentation de la discussion antérieure). Pour l'ensemble du livre de Qohéleth, Armin Lange n'attribue à cette main rédactionnelle que les textes suivants: 3,17; 8,5-6.12b-13; 11,9b; 12,12-14.

2 Cf., p.ex., DIETHELM MICHEL, *Qohelet* (Erträge der Forschung, vol.258), Darmstadt 1988, p.167: «eine orthodoxe Glosse, die vor einer libertinistischen Fehlinterpretation schützen soll; sie dürfte (vgl. 12,14) vom 2.Epilogisten stammen».

3 Cf., p.ex., NORBERT LOHFINK, «Freu dich, Jüngling», dans: *Biblical Interpretation* 3 (1995), pp.162-164; réimpr. dans: *Studien zu Kohelet* (1998), pp.185-188.

4 Cf. DIETHELM MICHEL (ci-dessus avec la note 2).

5 Contre ARMIN LANGE (ci-dessus avec la note 1).

Le **v.10** reprend le thème de la joie de vivre, mais cette fois présenté *a contrario*, en mentionnant des situations qui pourraient nuire à cette joie, pour exhorter, par conséquent, à les éviter énergiquement: «Éloigne de ton cœur כַּעַס», donc toute mauvaise humeur[1], tout chagrin et toute affliction[2] ! Du spectre assez large du terme כַּעַס, le Théologien-Rédacteur retient ici certainement les significations de cette racine linguistique qui touchent particulièrement à la mort et au deuil, comme il l'a déjà fait dans son commentaire en 7,3[3].

Selon le principe du parallélisme, il ajoute un deuxième élément: «Écarte (הַעֲבֵר: fais passer loin de...) de ta chair la souffrance (רָעָה: tout ce qui fait du mal) !» Alors que le premier élément du parallélisme (V.10aα) met l'accent sur ce qui pourrait corrompre le plaisir du cœur et de l'esprit, le second regarde davantage ce qui pourrait compromettre le bien-être physique et «charnel» (בָּשָׂר). Avec des nuances, les deux impératifs disent finalement la même chose: dans la mesure du possible, il faut éviter toute souffrance (psychique ou physique)[4].

La deuxième moitié du v.10 a toujours posé problème aux traducteurs et exégètes: «Car l'enfance et la שַׁחֲרוּת [sont] vanité». Quelle est la signification de ce terme singulier, שַׁחֲרוּת ? Pour le comprendre et l'expliquer, on s'est référé au premier mot («enfance»), car dans un parallélisme les deux notions devraient être assez proches l'une de l'autre[5]. Dans un des courants targoumiques, on a reconnu ici la racine שחר = «noir», et on a expliqué la forme du nom abstrait שַׁחֲרוּת (donc: la noirceur / le noir) comme signifiant «les cheveux noirs», symbole de la jeunesse, et certains manuscrits du Targoum présentent la traduction suivante en araméen: אֲרוּם עוּלֵימוּת וְיוֹמֵי אוּכָּמוּת שֵׂעַר הֲבָלוּ («car la jeunesse et les jours des cheveux noirs sont vanité»)[6]. Cette interprétation a

---

1 Cf., ci-dessus, p.48 avec la note 5.

2 Cf., ci-dessus, p.49 avec la note 1.

3 Cf., ci-dessus, p.387.

4 Cf. dans un texte du IIe millénaire: «Junger Mann, [...] weise ab, vertreibe die Klagen, mißachte den Kummer!» (MANFRIED DIETRICH, «"Ein Leben ohne Freude...". Studie über eine Weisheitskomposition aus den Gelehrtenbibliotheken von Emar und Ugarit», dans: *UF* 24 [1992], pp.18 et 24 [cf., ci-dessus, p.312 note 1]; traductions assez différentes chez JEAN NOUGAYROL, «Sagesses en dictons», dans: *Ugaritica* V [1968], p.298, et DANIEL ARNAUD, «Les textes suméro-accadiens: un florilège», dans: Dominique Beyer [éd.], *Meskéné - Emar. Dix ans de travaux 1972-1982*, Paris: Editions Recherche sur les civilisations, 1982, p.51). L'interpellation «Junger Mann» (guruš) rappelle d'ailleurs celle de Qoh 11,9: בָּחוּר.

5 Cf., p.ex., ANTOON SCHOORS, *The Preacher* (1992), pp.217-218: «hendiadys».

6 FRÉDÉRIC MANNS, «Le Targum de Qohélet – Manuscrit Urbinati 1. Traduction et commentaire», dans: *Liber Annus. Studium Biblicum Franciscanum* 42 (1992), p.177; MADELEINE TARADACH – JOAN FERRER, *Un Targum de Qohélet. Ms. M-2 de Salamanca.* Editio Princeps.*Texte araméen, traduction et commentaire critique* (Le Monde de la Bible, vol.37), Genève 1998, p.59 et 93; CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste et son double araméen*, p.90 («*Variantes du Targoum*»).

été adoptée par la plupart des exégètes juifs[1] et chrétiens[2]. D'autres supposent un rapport avec le mot שַׁחַר («aurore», «aube») et y reconnaissent l'image de la jeunesse (en tant que l'aurore de la vie)[3]. D'autres encore ne tranchent pas entre les deux explications, car en fin de compte, disent-ils, les *deux* compréhensions reviennent à évoquer la *même* réalité: la jeunesse[4]. Les biblistes trouvent ainsi ce qu'ils avaient cherché, car, comme l'écrivait Walther Zimmerli, on doit *en tout cas* supposer ici un terme désignant la jeunesse[5].

Cependant, après ces difficultés linguistiques, d'autres problèmes bien plus graves surgissent: quel sens faut-il donner à ce v.10b ? Car il n'est guère pensable que l'appel à se réjouir durant sa jeunesse (11,9-10a) soit immédiatement suivi de l'affirmation que cette jeunesse est הָבֶל (v.10b). La contradiction est éclatante, et les propositions pour la résoudre ou l'«expliquer» sont aussi nombreuses que pour les autres «contradictions» contenues dans le livre de Qohéleth. Pour signaler quelques «solutions» proposées, on peut mentionner, bien entendu, la démarche de la critique littéraire qui considère ce v.10b comme une «glose» d'un copiste, à éliminer, par conséquent, du texte primitif[6]. D'autres recourent à l'hypothèse des «citations» et entendent ici une «voix étrangère»[7]. D'autres encore proposent de ne pas comprendre ce v.10b «à la lettre», mais d'y reconnaître une certaine «ironie»[8] ou encore d'interpréter le terme הָבֶל en un sens moins absolu, qui indiquerait seulement la fugacité de la jeunesse[9]. Cette diversité révèle clairement qu'ici les différentes explications ne reposent pas sur des critères objectifs, mais elles sont

---

1 Cf., p.ex., Rashbam: «a parallel expression to 'youth'; it is called the time of blackness because of youth's hair which is black» (SARA JAPHET – ROBERT B. SALTERS, *The Commentary of R. Samuel Ben Meir* Rashbam *on Qoheleth* [1985], p.204).

2 Cf., p.ex., DIETHELM MICHEL, *Qohelet* (Erträge der Forschung, vol.258), Darmstadt 1988, p.166: «denn Jugend und dunkles Haar sind vergänglich».

3 Cf., p.ex., la *TOB*: «Car la jeunesse et l'aurore de la vie sont vanité».

4 Cf., p.ex., GERRIT WILDEBOER, *Prediger* (1898), p.161; ROGER NORMAN WHYBRAY, *Ecclesiastes* (1989), p.163.

5 *Prediger* (1962), p.242 note 3: «Auf jeden Fall muß hier eine Bezeichnung für die Jugend gemeint sein». Mentionnons encore la proposition de GODREY ROLLES DRIVER («Studies in the Vocabulary of the Old Testament IV», dans: *JThS* 33 [1931/32], pp.44-46) qui suppose une erreur dans la suite des consonnes (שחר – שרח) et suggère la traduction «radiancy (of youth)» (p.45).

6 Cf., p.ex., VINCENZ ZAPLETAL, *Kohelet* (1905), pp.228 et 231 («stammt nicht von Kohelet»); GEORGE AARON BARTON, *Ecclesiastes* (1908), p.185; KURT GALLING, *Prediger* (1940), p.87; AARRE LAUHA, *Kohelet* (1978), pp.204, 205 et 209.

7 Cf., p.ex., NORBERT LOHFINK, «Freu dich, Jüngling» (1995), p.184 [= *Studien* (1998), p.210] note 41: «Auch in 11,10b redet Kohelet wohl noch mit fremder Stimme. Es paßt eigentlich nicht zu seinen sonstigen הבל-Aussagen, daß die Jugendlichkeit in Entgegensetzung zum Alter als הבל bezeichnet wird. Natürlich ist sie הבל–aber mit dem Alter zusammen».

8 Cf. GRAHAM OGDEN, *Qoheleth* (1987), p.197.

9 Cf., p.ex., EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.453; ROGER NORMAN WHYBRAY, *Ecclesiastes* (1989), p.163; MICHAEL V. FOX, *Qohelet* (1989), p.279.

préconditionnées par des présupposés généraux. Toutes aussi sont marquées par le respect catégorique du texte massorétique et ne prennent guère en compte que pour ce verset, cette lecture massorétique n'est absolument pas confirmée par les traductions anciennes. Cette dernière observation me fait fortement douter que le texte massorétique représente vraiment la forme originale du verset. Dans ce qui suit, je vais proposer une restitution qui s'intègre plus harmonieusement dans son contexte.

Première remarque: Après l'exhortation à écarter toutes les souffrances psychiques et physiques (v.10a), on attend dans la proposition suivante, introduite par כִּי («car», «parce que»), que l'auteur précise pourquoi il a anathématisé si catégoriquement tout ce qui pourrait nuire à la joie de vivre. En définissant le v.10b comme une explication motivée («Begründung»)[1], je peux encore compter sur un large consensus parmi les exégètes[2]. Cette fonction syntaxique est, d'ailleurs, soutenue aussi, par exemple, par la LXX (ὅτι), le Targoum (אֲרוּם[3]) et Jérôme («quia»)[4].

Deuxième remarque: Il est évident que le v.10b constitue une proposition nominale et que le «prédicat» de celle-ci est הָבֶל; autrement dit, la notion הָבֶל détermine des deux termes qui le précèdent, en tant que «sujets» de la proposition. Il est vrai que הָבֶל fait résonner des connotations assez diverses et pas toujours faciles à distinguer[5], mais pour remplir la fonction de prédicat dans cette proposition nominale, il doit revêtir ici une compréhension précise et déterminée. Mais laquelle ? Elle sera définie par le contexte. Or, à la fin du v.8, le mot הָבֶל est appliqué à la mort – ce n'est certainement pas pour la dire «futile» ou «éphémère», mais pour la montrer comme la grande négation qui annihile toute la joie (v.8a) par son contraire. Dans ce contexte-là, הָבֶל est le terme de la «négativité absolue». Il est peu probable que dans le v.10b, il porte un sens différent, beaucoup moins grave[6].

Troisième remarque: Faut-il alors mettre la «mort» (v.8b) et la «jeunesse» (v.10b) indistinctement sous le *même* verdict de הָבֶל en tant que «négativité absolue» ? C'est peu vraisemblable dans un passage qui fait l'éloge de la jeunesse – justement en contraste avec tout ce qui atteindra encore l'homme dans sa vieillesse (12,1-5a) et au moment de sa mort (12,5b-7). Cela est encore

---

1 FRANZ JOSEF BACKHAUS, *Denn Zeit und Zufall trifft sie alle* (1993), p.303.

2 Cf., p.ex., ALEXANDER A. FISCHER, *Skepsis oder Furcht Gottes?* (1997), pp.159 («in V. 10b begründet») et 160 («V. 10b als eindringliche Begründung»). Mentionnons pourtant la proposition de HAGIA WITZENRATH de ne pas comprendre כִּי comme une conjonction «explicative», mais comme une «bekräftigende Konj»: «oui», «certes» (*op. cit.*[ci-dessus, p.467 note 1], p.13). Cela atténue un peu le rapport *direct* entre les deux propositions.

3 MADELEINE TARADACH – JOAN FERRER, *Un Targum de Qohélet* (1998), p.59.

4 *Commentarius in Ecclesiasten* (CChr.SL 72, 1959), p.349.

5 Cf., ci-dessus, p.34.

6 Cf., ci-dessus, p.474 avec la note 9.

moins probable, si on lit toute cette huitième section (11,7 – 12,7) comme un dernier commentaire du Théologien-Rédacteur avant la formule finale «Tout est vanité...» (12,8) qu'il a héritée de la tradition du «Disciple», c'est-à-dire comme un dernier effort pour sauver la *joie de vivre* des griffes de cette formule totalisante qui devrait, selon l'interprétation du Théologien-Rédacteur, concerner avant tout la mort.

Quatrième remarque: Dans ce qui précède, j'ai essayé de mettre en évidence ce que de nombreux exégètes ont déjà ressenti et parfois même évoqué, à savoir que du point de vue du contexte et du sens, quelque chose ne joue pas avec le v.10b. Il faut le corriger. Puisqu'il est exclu que les copistes aient mal lu le terme הֶבֶל, trop fréquemment attesté pour poser des problèmes, il faut chercher les raisons de toutes les difficultés de ce verset du côté du premier terme, יַלְדוּת («enfance»). Je suis d'avis qu'il représente une *lectio facilior* provoquée par la présence du même mot au verset précédent; autrement dit, ce mot emprunté au v.9, en aurait supplanté un autre, plus rare, devenu incompréhensible. Le mot primitif, que je suppose, doit être dans son écriture très proche de יַלְדוּת («enfance») – sinon cette modification fautive des copistes ne serait pas intervenue. Ce mot s'écrit ילהות (au lieu de ילדות); sous cette forme précise avec la désinence d'un nom abstrait (וּת-), il n'est pas attesté dans les textes bibliques, mais il y est toutefois présent comme forme verbale (ילה). La signification de la racine ילה correspond parfaitement à כַּעַס dans la ligne précédente (v.10a): «être inquiet», «se faire des soucis», «être affligé»[1]. La tradition majoritaire des traductions targoumiques reflète assez fidèlement ce champ de significations, quand elle utilise un mot de la racine חשב («réfléchir», «penser»); de plus, l'aspect intense et introspectif de cette «réflexion» est encore accentué par le mode du hitpa'el auquel ce verbe est utilisé (מתחשיב)[2]. Les traducteurs en araméen ont donc encore assez bien saisi le sens de la racine ילה, même s'ils ont interprété le verset dans une perspective résolument eschatologique.

Cinquième remarque: Le deuxième terme du v.10b (שַׁחֲרוּת) appartient au même champ sémantique, si l'on renonce à y reconnaître les sens «noir» ou «aurore». La racine שחר II exprime, en effet, une activité de recherche intense, une attente très vive qui reste pourtant sans satisfaction[3]. Un texte de la littérature sapientiale est particulièrement éloquent, dans lequel la «Sagesse» (personnifiée) annonce ceci à ses disciples indociles (Prov 1,28):

---

[1] Cf. KÖHLER-BAUMGARTNER, *HALAT*, vol.I (1967), p.394: «besorgt, bekümmert sein»; PHILIPPE REYMOND, *Dictionnaire d'Hébreu et d'Araméen* (1991), p.159: «se faire du souci».
[2] ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa (1992), p.166.
[3] Cf. LOTHAR RUPPERT, art. שָׁחַר *šāḥar* II, dans: *ThWAT* VII (1993), col.1223: «eine Intensivierung des „Auf-etwas-aus-Seins" (*qal*), ein (angestrengtes) „Suchen nach" (*pi*)», col.1224: «mit dem Konnotat des sehnsüchtigen Verlangens», etc.

«... alors ils m'appelleront, mais je ne répondrai pas,
ils me chercheront (שחר) mais ne me trouveront pas (לא מצא).»

שַׁחֲרוּת est donc un «chercher» qui dégénère en tourment et souffrance. Le Théologien-Rédacteur pense certainement, entre autre, à un «chercher» qui veut aller au-delà des limites imposées à l'homme, nouvel exemple de ce qu'il a déjà dénoncé à plusieurs reprises (cf., p.ex., 7,22-29[1]). Si le «chercher» porte atteinte à la qualité de vie et devient ainsi une רָעָה (un «mal»; v.10a), il faut y renoncer complètement, dit-il.

Sixième remarque: Les traductions anciennes n'ont pas rendu exactement ce sens de שַׁחֲרוּת, mais elles restent néanmoins dans le même champ sémantique de «chercher» (sans se référer aux notions de «noir» ou d'«aurore»). La traduction grecque (LXX) écrit ἄνοια («non-savoir», «incompréhension», «inintelligence»; de même la traduction syriaque: «ignorance», «l'état de ne pas connaître quelque chose»[2]), elle décrit ainsi un état d'esprit qui pourrait motiver un «chercher» excessif. Jérôme s'est probablement orienté à partir de ce terme grec ἄνοια quand il retient pour sa traduction latine le mot «stultitia»; dans son commentaire, pourtant, il évoque encore les «cogitationes malas» (de «mauvaises réflexions»)[3]. La traduction de la Vulgate, «voluptas», retient un autre aspect de שחר II pour faire du «chercher» une quête des plaisirs (des sens principalement).

Septième et dernière remarque: Si l'on adopte la compréhension du v.10b que je propose, celui-ci se situe alors parfaitement en prolongement du v.10a. En se servant de termes abstraits (avec la terminaison וּת-) et en généralisant la notion כַּעַס du v.10a, cette deuxième moitié du verset accentue le refus des réflexions trop poussées. Le Théologien-Rédacteur les rejette parce qu'elles risquent d'altérer la joie de vivre. Puisqu'elles s'avèrent ainsi négatives et destructrices, elles doivent être qualifiées de הֶבֶל, il y a là un avant-goût de la mort, du grand הֶבֶל par excellence. Ce refus des études trop poussées reviendra, d'ailleurs, à la fin du livre sous une forme un peu différente (12,12): «à beaucoup étudier, le corps (בָּשָׂר) s'épuise».

Je considère donc le v.10b comme une explication ou «motivation» du v.10a. L'*ensemble* de ce verset reste, ainsi, tout à fait dans la perspective de l'appel à la joie de vivre. L'aspect opposé et complémentaire selon la pensée «dialectique» du Théologien-Rédacteur ne viendra qu'après. En effet, le tout premier mot en **12,1** (וּזְכֹר; «et souviens-toi !») rappelle le renversement radical en 11,8 (וְיִזְכֹּר) quand le regard, dans un second temps, fut orienté vers la mort. Ici encore, en 12,1, le signal וּזְכֹר assume très probablement la même

[1] Cf. surtout, ci-dessus, p.240.
[2] Cf. ROBERT GORDIS, *Koheleth* (1951, ³1968), p.337.
[3] *Commentarius in Ecclesiasten* (CChr.SL 72, 1959), p.349 l.17.

fonction: il indique que la joie de vivre doit être vécue en *pleine conscience* (זכר) de la mort inéluctable.

Si l'on suit le texte canonique (dans toutes ses versions: hébreu, grec, latin, etc.), le v.1a ne rappelle pas la perspective de la mort, mais: «souviens-toi de ton *Créateur* !». Le lecteur aurait sans doute attendu après וּזְכֹר un *memento mori*[1]. «La mention du créateur étonne dans le contexte»[2]. Vers la fin du XIX[e] siècle, Abraham Kuenen a proposé de considérer le renvoi au «Créateur» comme une modification du texte primitif «aus dogmatischen Gründen»[3]. À la place de בוראיך, on pourrait donc lire בורך («ta citerne»; cf. v.6b !) au sens de «ta tombe» (cf., p.ex., Es 38,18; Ez 26,20; Ps 28,1); je suggérerais pourtant, pour la reconstruction du terme original, de maintenir aussi le א et de supposer (avec l'inversion ר/א) la forme בארך (attestée en Prov 5,15) qu'il faut ici lire au même sens de «ta tombe» (cf., p.ex., Ps 55,24; 69,16). Dans la tradition juive, cette interprétation «ta tombe» est liée au nom de Rabbi Akiba et citée dans le Midrash de Qohéleth ainsi que dans le Talmud de Jérusalem (Sota II.2)[4]. Plusieurs exégètes chrétiens ont adopté cette compréhension[5], mais il faut admettre que ce v.1a reste très discuté[6]. Une fois de plus, on rencontre tout l'éventail de l'interprétation exégétique: allant d'une conservation inconditionnelle du texte canonique[7] jusqu'à l'élimination du v.1a comme une glose tardive[8] et passant par diverses explications étymologiques pour ce terme בּוֹרְאֶיךָ[9].

Personnellement, l'hypothèse la plus probable me semble être de supposer (dans le texte non-vocalisé) une forme originale בארך (que l'on a lu bôrəḵā). בּוֹר ou באר n'est, en effet, pas seulement une désignation du monde des morts en général (pour la shé'ôl), mais aussi de la tombe individuelle («*ta* tombe»; cf. Prov 28,17). Les copistes pourtant, n'ont pas reconnu dans cette forme בארך le mot באר (de בּוֹר), mais l'attestation de la même forme consonantique (בארך) en Prov 5,15 leur a suggéré le sens «puits» =

---

1 Cf. NORBERT LOHFINK, *Kohelet* (1980, ³1986), p.83: «Der Leser erwartet also "Tod"...».

2 EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.453.

3 ABRAHAM KUENEN, *Einleitung* III/1 (1894), pp.177 et 186.

4 Cf. AUGUST WÜNSCHE, *Der Midrasch Kohelet zum ersten Male ins Deutsche übertragen* (Bibliotheca Rabbinica, Erste Lieferung), Leipzig: Otto Schulze, 1880 (réimpr. Hildesheim: G. Olms, 1967), p.152: «... denke an deine Grube»; FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.388 note 1; CHOON-LEONG SEOW, *Ecclesiastes* (1997), pp.351-352.

5 Cf., p.ex., KURT GALLING, *Prediger* (1940), p.88.

6 Cf. la présentation la plus récente de la discussion exégétique: A.J.O. VAN DER WAL, «Qohelet 12,1a: A Relatively Unique Statement in Israel's Wisdom Tradition», dans: Antoon Schoors (éd.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BETL 136), Louvain 1998, pp.413-418.

7 Cf., p.ex., ALEXANDER A. FISCHER, *Skepsis oder Furcht Gottes?* (1997), p.151 note 516: «...ist darum eine Textänderung von vorneherein [!] abzulehnen»; TREMPER LONGMAN, *Ecclesiastes* (1998), p.267: «Such changes [...] are not necessary...».

8 Proposition faite par Samuel David Luzzatto (1800-1865); cf. EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.454. Comme représentants récents de cette position on peut mentionner, p.ex., AARRE LAUHA, *Kohelet* (1978), p.205 («orthodoxer Zusatz»); CHARLES F. WHITLEY, *Koheleth* (1979), p.95 («religious editor»); DIETHELM MICHEL, *Qohelet* (Erträge der Forschung, vol.258), Darmstadt 1988, p.166.

9 Je me borne ici à mentionner la «reconsidération» récente de JOSÉ RAMÓN BUSTO SAIZ («בוראיך [Qoh. 12,1], reconsiderado», dans: *Sef* 46 [1986], pp.85-87) qui suppose ici une racine ברא II comprise au sens d'«être en bonne santé» («de tu buena salud»). Cette suggestion rejoint, en fait, une proposition déjà faite par FRANK ZIMMERMANN («The Aramaic Provenance of Qohelet», dans: *JQR* 36 [1945/46], pp.17-45) qui a interprété 12,1 également à l'aide d'une racine ברא II, «s'engraisser».

«source (d'où tu viens)»[1]. Sur ce point, on peut renvoyer aussi à Es 51,1 où Sara est appelée בור (= באור) de tous les Israélites. Cependant, les copistes voulaient éviter la compréhension du terme au sens d'une «source» maternelle (et plus encore comme la «source» des plaisirs sexuels selon Prov 5,15), ils ont certainement pensé à Dieu en tant que «source» de toute vie, et, pour rendre cette interprétation absolument évidente, ils ont introduit dans le texte la leçon «ton Créateur», celle-ci sous la forme du *pluralis maiestatis* (litt: «tes Créateurs») qui ne peut se référer qu'à Dieu.

«Sois conscient de la tombe qui t'attend ! Sois en conscient déjà aux jours où tu jouis des "forces" pleinement développées et inépuisées de la בְּחוּרוֹת[2]. Tiens compte de cette perspective déjà *avant* que ne viennent effectivement les mauvais jours et que n'arrivent les années dont tu diras: "Je n'y ai aucun plaisir"»[3].

Du point de vue formel, ce v.1 est un dernier appel (וּזְכֹר) avant une partie plutôt descriptive (vv.2-7). Pour être plus précis, on peut dire que ce verset tout entier sert de *transition* entre la partie qui accentue surtout la joie de vivre (11,7-10), et celle qui évoque la perspective de la mort (12,2-7). Ce verset de «transition» est construit de manière très simple en reprenant des termes déjà utilisés. L'expression «les jours de ta בְּחוּרוֹת» est identique à celle de 11,9, et dans la suite du verset, ces «jours» positifs trouvent banalement un contraste dans les «jours de la רָעָה» (cf. 11,10). L'utilisation parallèle de «jours» et d'«années» rappelle le même procédé en 11,8, et toute la formule עַד אֲשֶׁר לֹא («avant que ne...») se retrouvera encore aux vv.2 et 6. Dans tout ce verset, on peut observer un certain désir de lui donner une structure parallèle, et ceci conformément aux traditions «poétiques» hébraïques, mais cette élaboration reste peu convaincante et guère réussie[4]. De même pour le contenu, il ne présente aucun profil, mais il est limité à sa fonction de *transition*[5].

Le v.1 *prépare* un texte d'une force poétique remarquable et d'un impressionnant langage métaphorique (vv.2sq.)[6]. Il est probable qu'il s'agit là de

---

1 L'interprétation midrashique évoque également cette possibilité; cf., ci-dessus, p.478 note 4.

2 Pour cette compréhension de la racine בחר, cf., ci-dessus, p.470.

3 L'incitation à la joie de vivre «avant que...» rappelle, p.ex., une formulation dans le chant du harpiste de la tombe de Nefersekherou: «Suis ton cœur, nourris ton ka avant que [tous?] tes aliments ne cessent !» (JÜRGEN OSING, *Aspects de la culture pharaonique: quatre leçons au Collège de France* [Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, Nouvelle Série, tome 12], Paris: Diffusion de Boccard, 1992, p.19). Le motif «suis ton cœur !» est, d'ailleurs, attesté déjà dans le plus ancien chant du harpiste, celui d'Antef: «Suis ton cœur tant que tu existes... !» (*ibid.*, p.12). Pour les chants du harpiste cf. aussi, ci-dessus, p.73 avec la note 1 et pp.77-78.

4 Cf. la description excellente de NORBERT LOHFINK qui, entre autre, parle d'un «Prosa-Erklärungsbedürfnis» qui «meldet sich, allen Formerwartungen zuwiderlaufend...»; N. LOHFINK, «Freu dich, Jüngling» (1995), p.170; réimpr. dans: *Studien zu Kohelet* (1998), p.194.

5 NORBERT LOHFINK situe cette transition au niveau *temporel*: «Die Dimension der Zeit will zur Sprache kommen: der Gegensatz der Zeiten. Daran zerbricht jetzt die Form» (*op. cit.*, p.170 [= *Studien zu Kohelet*, 1998, p.194]).

6 Au sujet des nombreuses interprétations assez variées dans la littérature rabbinique, on

pièces d'origines diverses que le Théologien-Rédacteur aura intégrées dans sa considération de la vieillesse et de la mort. Les premiers motifs (**v.2**) se situent dans un contexte cosmologique ou météorologique: «...avant que ne s'obscurcisse le soleil – et [de même] la lumière et la lune et les étoiles, et [avant que ne] reviennent les nuages [même encore une fois] après la pluie». On discute beaucoup dans la littérature exégétique de savoir jusqu'où pousser l'interprétation de ces motifs. Le Targoum, par exemple, a développé une lecture allégorique rigoureusement «physiologique» des traits de ce tableau:

> Avant que soit changé l'éclat glorieux de ton visage, comparable au soleil, avant que se ternisse la lumière de tes yeux, avant que s'assombrisse le lustre de tes joues, avant que s'obscurcissent tes yeux comparables à des étoiles, les cernes de tes yeux seront perlés de larmes comme des nuages après la pluie[1].

L'exégèse moderne tient à reconnaître *d'abord* le langage du texte lui-même et son «milieu» avant d'envisager une éventuelle interprétation allégorique. Cela signifie qu'il faut premièrement élucider l'*origine* de ce passage avant de se risquer à faire quelques remarques sur l'utilisation qu'en fait cet auteur qohéléthien que j'appelle le «Théologien-Rédacteur». Qu'est-ce que ces mots veulent décrire au *premier degré* ? Dans quel but sont-ils réunis ici, ceux-là précisément et pas d'autres ?

L'explication strictement *météorologique* a trouvé beaucoup d'adeptes qui reconnaissent dans les motifs du v.2 la description de l'hiver du Proche-Orient[2]. Ce tableau devient alors, bien entendu, une métaphore «transparente» de «l'hiver» de la vie humaine[3]. Cependant, cette compréhension météorologique demeure insatisfaisante, car, par exemple, elle n'explique pas pourquoi la triade habituelle «soleil, lune, étoiles» se trouve interrompue par הָאוֹר («la lumière»). Par contre, dans le contexte de la *création* selon Gen 1, הָאוֹר occupe un «jour» (1,3-4) distinct de celui des astres (1,14-18). Je propose donc de situer la fonction *première* de ce tableau dans un langage *cosmologique*. Il s'agit de la représentation du chaos menaçant la création. Dans des textes de ce genre, des mots de la racine חשך («ténèbres», «s'obscurcir», etc.) occupent régulièrement une place importante; ainsi, dans ce verset, il n'est certainement pas accidentel que le premier mot (תֶּחְשַׁךְ) suscite justement de telles associations, comme dans le récit de Gen 1 où חֹשֶׁךְ est un des premiers termes dans la description du chaos primordial (1,2; cf. encore 1,4.5.18). De même, il est peu probable que עָבִים désignent ici des nuages hivernaux, cette image des «nuages [même] après la pluie» correspond si peu au climat pales-

trouve un tableau très instructif chez PETER S. KNOBEL, *The Targum of Qohelet. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes* (1991), pp.53 et 55.

[1] CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste et son double araméen* (1990), p.91.

[2] Cf. un représentant récent, ALEXANDER A. FISCHER, *Skepsis* (1997), pp.173-174.

[3] Cf., p.ex., ALEXANDER A. FISCHER, *op. cit.*, p.174: «Daher eignet sich der Winter vorzüglich als Metapher für das beschwerliche Alter».

tinien qu'il faut penser à des pluies vraiment diluviennes (cf. en Gen 7,12 et 8,2), chaotiques et destructrices: des nuages après la pluie et la pluie après les nuages – c'est un déferlement exterminateur incessant. Depuis que l'homme a appliqué sa réflexion au *cosmos* (création), il a aussi pensé au *chaos* (déluge); il a toujours ressenti là un équilibre très fragile garanti par le seul Dieu créateur. Les hymnes proclament que les forces «créatrices» sont plus puissantes que tout déchaînement chaotique, mais dans la littérature prophétique de l'Ancien Testament, l'évocation du chaos et de la destruction devient prédominante parfois. Cette tendance est encore plus manifeste dans la littérature apocalyptique. Incontestablement, dans ces textes prophétiques et apocalyptiques, les «nuages» expriment davantage qu'un phénomène météorologique (cf., p.ex., Joël 2,2; Soph 1,15).

On peut donc retenir que le tableau du v.2 a son *origine* dans un langage cosmologique, qui dépeint aussi, par contraste, le chaos. Si cette description est appliquée à la vie humaine, elle n'évoque certainement pas simplement les «peines de la vieillesse»[1], mais les signes avant-coureurs catastrophiques de la mort en tant que «chaos», destruction de la vie. L'origine *cosmologique* de ce petit texte me semble évidente; par contre, il est difficile de dire si le Théologien-Rédacteur l'aurait trouvé dans une tradition spécifiquement apocalyptique[2].

L'introduction du **v.3** (-שֶׁ בַּיּוֹם; «au jour où...») relie, de manière assez superficielle, le texte qui vient à ce qui précède. On doit constater, en effet, que le *singulier* «jour» n'a aucun correspondant dans toute cette huitième section; c'est toujours le *pluriel* «les jours» qui est utilisé (11,8b.9a; 12,1a.b). Ici, on a pu donner à יוֹם un sens général: «c'est l'époque où...»[3]; cette compréhension est surtout supposée, certes, par les exégètes qui interprètent les versets suivants comme une description allégorique de la vieillesse, donc d'une période d'une certaine durée[4]. Il me semble pourtant plus probable que cette expression -שֶׁ בַּיּוֹם renoue avec ce qui précède immédiatement, se référant donc au «jour» de la mort ou, plus précisément, au moment déterminé par l'approche de la *mort*[5]. Quoiqu'il en soit, le caractère rédactionnel de cette expression est

---

1 Cf., ci-dessus, p.480 note 3.

2 Cf. NORBERT LOHFINK, *Kohelet* (1980, ^{3}1986), p.84: «Topik apokalyptischen Redens vom Weltuntergang»; THOMAS KRÜGER, «Dekonstruktion und Rekonstruktion prophetischer Eschatologie im Qohelet-Buch» (1996), pp.121-124; réimpr. dans: *Kritische Weisheit* (1997), pp.165-167); CHOON-LEONG SEOW, *Ecclesiastes* (1997), p.353 («eschatological language»); H.A.J. KRUGER, «Old Age Frailty versus Cosmic Deterioration? A Few Remarks on the Interpretation of Qohelet 11,7-12,8» (1998), pp.399-411.

3 Cf., p.ex., FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.391.

4 Cf., p.ex., HANS WILHELM HERTZBERG, *Prediger* (1932), p.177 (^{2}1963, p.205): «das ist die Zeit».

5 Cf., p.ex. MICHAEL V. FOX, *Qohelet* (1989), p.301: «the time of death».

évident[1]; il manifeste que le Théologien-Rédacteur va passer à une autre citation.

La comparaison du corps humain avec une «maison» est certainement fort ancienne (cf., p.ex., Job 4,19; Es 38,12; plus tard aussi 2Cor 5,1). L'originalité de ce passage n'est pas là. Ce qui en fait un texte tout à fait remarquable, c'est d'abord l'élaboration assez *détaillée* de la comparaison et puis l'accent porté sur le *délabrement* de cette maison. Il va de soi que c'est surtout le deuxième aspect qui a incité le Théologien-Rédacteur à intégrer ce morceau dans ses réflexions sur la mort.

Quelques exégètes ont contesté que le texte veuille offrir dans chaque détail de sa description une allégorie appliquable à une partie du corps humain[2]. L'argumentation d'Emmanuel Podechard qui soutient l'idée d'une fonction «allégorique» du texte, me semble, pourtant, absolument concluante. L'exégète français souligne par exemple que, l'énoncé «les gardiens de la maison tremblent» n'aurait aucun sens, si le comportement de ces «figurants» n'était pas déterminé par le thème «figuré». Et il continue: «Il semble même que pour une partie au moins du tableau, le style figuré se limite aux appellations des organes du corps et que leur action, ou plutôt leur infirmité, est décrite en termes propres. Si on substitue aux dénominations allégoriques (gardiens, hommes forts, servantes, dames, etc.) les propres noms des organes (mains, reins, dents, yeux, etc.), on n'aura aucun mot à changer aux verbes. Au contraire, ceux-ci ne conviennent pas toujours si l'on entend dans les noms sujets, non des objets figurés, mais des personnages eux-mêmes qui servent de figures. Il n'est pas naturel que les servantes chargées de moudre le grain cessent de travailler parce qu'elles sont moins nombreuses, au contraire; mais il est vrai que la disparition d'un certain nombre de dents condamne les autres au chômage. Le terme חשׁכו " être obscurci " convient mal aux personnes qui regardent par les fenêtres, mais il se dit bien des yeux»[3].

La signification précise de l'une ou l'autre comparaison allégorique restera un sujet de discussion. Le Targoum, par exemple, reconnaît dans les «gardiens de la maison» une allusion aux genoux, et dans les «hommes forts» une appellation pour les bras[4]. Rabbi Samuel ben Meïr (Rashbam) interprète ces mêmes expressions respectivement au sens des côtes et des jambes[5]. Même si ce problème d'«identification» précise n'est pas d'une importance première, on peut tout de même relever dans l'exégèse moderne une certaine tendance, majoritaire, à reconnaître dans les «gardiens de la maison» les bras, et dans les «hommes forts» les jambes.

---

1 Cf., p.ex., NORBERT LOHFINK, «Freu dich, Jüngling» (1995), p.172 [= *Studien zu Kohelet* (1998), p.197] avec la note 25; ALEXANDER A. FISCHER, *Skepsis oder Furcht Gottes?* (1997), p.176: «nachträgliche Verbindungspartikel».

2 Cf., p.ex., HAGIA WITZENRATH, *Süß ist das Licht* (1979 [ci-dessus, p.467 note 1]), pp.49-50; CHOON-LEONG SEOW, *Ecclesiastes* (1997), pp.355-356.

3 EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.457.

4 ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa (1992), p.167; CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste et son double araméen* (1990), p.91.

5 SARA JAPHET – ROBERT B. SALTERS, *The Commentary of R. Samuel Ben Meir* Rashbam *on Qoheleth* (1985), pp.206-209.

Il y a peu de discussions concernant «celles qui moulent», où on reconnaît habituellement les dents; et «celles qui regardent par la fenêtre», figures des yeux.

Le **v.4** continue encore avec la même structure syntaxique (à savoir le sujet et le verbe au pluriel): «et les [deux] battants se ferment sur la rue». La continuité concernant la forme plaide en faveur d'une interprétation également allégorique pour ce cinquième élément du texte. La compréhension assez largement retenue aujourd'hui est celle qui identifie les deux battants de la porte aux oreilles; la «porte fermée», c'est la surdité[1].

Peut-être intentionnellement, le verbe «fermer» clôt cette énumération de cinq éléments allégoriques, tous présentés sous une forme très semblable. La «fermeture» désigne probablement aussi la fin de ce texte particulier que le Théologien-Rédacteur avait repris d'une autre source.

La suite du v.4 présente une indication temporelle avec la préposition בְּ qui rappelle l'introduction du v.3 (avec בַּיּוֹם שֶׁ-). L'infinitif שְׁפַל rompt sensiblement avec le flux des formes verbales conjuguées.

On a régulièrement observé la coupure que marque cette forme בִּשְׁפַל. Quelques exégètes l'ont corrigée en un parfait (וְשָׁפַל), pour qu'elle corresponde mieux à son contexte[2]. Cependant, une telle intervention dans le texte méconnaît complètement la fonction de cet élément du v.4aβ. L'accentuation massorétique appelle également certaines réserves: elle impose de lire cet infinitif avec בְּ comme un complément du v.4aα. Avec elle, les massorètes garantissaient une lecture en versets composés chacun de deux stiques, et ils évitaient que le cinquième stique de l'énumération (vv.3-4aα) reste sans partenaire et interrompe ainsi le rythme. Pourtant, de telles opérations cosmétiques ne réussissent guère à donner au texte une forme poétique vraiment concluante.

Du point de vue de la structure, l'indication temporelle בִּשְׁפַל («au moment de l'abaissement...», «quand baisse...») se situe au même niveau que celle du v.3 et remplit une fonction tout à fait comparable: reprendre très sommairement le texte précédent et créer la transition vers les lignes suivantes. Cette fois, l'aspect de reprise est particulièrement souligné par l'emploi répété de la racine טחן: la «meule» (טַחֲנָה; v.4aβ) répond évidemment à הַטֹּחֲנוֹת («celles qui moulent») du v.3b. En ce qui concerne le *contenu*, le v.4aβ, par ce procédé, rappelle ce qui précède; du point de vue *grammatical*, pourtant, il annonce ce qui va suivre[3]. Nous sommes donc ici en présence d'une tournure de transition rédactionnelle avec laquelle le Théologien-Rédacteur façonne un lien entre deux textes différents qu'il a empruntés de la tradition.

---

1 Cette lecture est rejetée par HANS-FRIEDEMANN RICHTER, «Kohelet» (1998), p.443 note 54.

2 RICHARD KRAETZSCHMAR dans son compte-rendu du commentaire de Carl Siegfried, *ThLZ* 25 (1900), col.530. Cette proposition est reprise par VINCENZ ZAPLETAL (*Kohelet* [1905], p.233) et EMMANUEL PODECHARD (*L'Ecclésiaste* [1912], pp.458-459).

3 Cf. NORBERT LOHFINK, «Freu dich, Jüngling» (1995), pp.172-173 [= *Studien zu Kohelet* (1998), p.197] note 25: «Das wirkt eher so, als knüpfe בשפל קול הטחנה zwar inhaltlich an, leite aber als vorausgenommene Zeitbestimmung nun eine selbständige Hauptsatzkette ein».

Dans ce bref raccord (v.4aβ), il se réfère maintenant à l'expérience auditive en se servant du terme קוֹל («voix») qui sera le thème principal du v.4b. Son procédé rédactionnel apparaît clairement: il a profité de la mention allégorique des oreilles (v.4aα) pour insérer un autre petit morceau traditionnel sur le thème des «voix» (v.4b). Que faut-il comprendre dans ses «voix» ?

Le texte hébreu n'est pas clair, et sa transmission incertaine[1]. Une question se pose tout particulièrement: quel sujet régit le verbe au singulier (ויקום) ? Le Targoum a pensé à un vieillard qui «se lève» (ויקום) au chant (לְקוֹל) de l'oiseau: «Tu seras tiré de ton sommeil par le son léger d'un oiseau, comme par le bruit de voleurs rôdant pendant la nuit»[2]. Cette compréhension s'est largement imposée dans l'exégèse, mais Michael V. Fox remarque avec raison: «The usual translation, "He rises to the voice of the bird", is awkward because the presumed subject, the old man, has not been mentioned previously, and also because it is not a great affliction to be awakend by the birds, especially when the usual time of rising is dawn»[3].
Le sujet grammatical de la proposition doit être קוֹל. Il faut, par conséquent, éliminer la préposition לְ. Cette leçon est soutenue par le codex Alexandrinus (φωνή) ainsi que par Symmaque[4]. La traduction du premier stique donne alors ceci: «Se lèvera la voix de l'oiseau». Un pareil énoncé est assez énigmatique dans ce contexte; il nous faudra donc y revenir plus tard pour suggérer une solution.

Un verbe assez particulier et significatif est utilisé au début du second stique: שחח – «s'abaisser» (ici au nifʿal: «être abaissé»). Un seul autre texte biblique utilise ce verbe שחח pour parler d'une «voix», És 29,4:

Abattue (שפל), tu parleras depuis la terre,
ta parole atténuée (שחח) viendra de la poussière,
ta voix (קוֹל), comme celle d'un revenant, montera de la terre,
et de la poussière ta parole comme un sifflement (צפף). (TOB)

Ce texte ésaïen désigne la mort, puis dans ses comparaisons (כְּ) mentionne la voix des «revenants». Ces «voix» se font entendre, par la bouche des nécromanciens et des nécromanciennes, chuchotant et murmurant, d'une façon particulièrement «basse» (שחח), atténuée. On peut penser à un tel langage pour notre verset du livre de Qohéleth.

Le texte d'És 29,4 est encore intéressant à un autre titre: parmi tous les termes dessinant cette atmosphère particulière de la mort, on lit aussi le verbe צפף – «siffler», «susurrer». En És 8,19, il est utilisé dans un contexte qui, indubitablement, évoque la nécromancie: «Consultez ceux qui pratiquent la divination, ceux qui sifflotent (צפף) et murmurent !». C'est un mot de cette racine צפף que je propose pour le premier stique de Qoh 12,4b, plus précisément pour remplacer צפור («oiseau»). La racine צפף, en effet, est assez rare-

---

[1] Pour la discussion des problèmes et des propositions de solution cf. MICHAEL V. FOX, *Qohelet* (1989), pp.303-304.
[2] CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste et son double araméen* (1990), p.91; cf. ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa (1992), p.167.
[3] *Op. cit.*, p.303.
[4] EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.459.

ment attestée dans les textes bibliques, de sorte qu'il devient tout à fait imaginable que des copistes n'aient plus saisi sa juste signification et l'aient remplacé par un mot plus connu, de tonalité et d'écriture voisines, donc par צפור – «oiseau». Si je restitue ainsi un terme de cette racine צפף dans le texte qohélethien, il ne faut pas pour autant déduire qu'il veuille mentionner la nécromancie (comme en És 8,19 et 29,4). Il suffit amplement de penser au registre grave que prend la voix dans un contexte de *mort*: on chuchote et murmure, on gémit et geint. C'est toute cette tonalité particulière à ce qui entoure la mort, qui est donc évoquée par le v.4b: «S'élève la voix de l'élégie, et s'assourdissent les accents [litt.: filles] des chants». Le premier stique décrit la gradation ascendante (קום) des sentiments de tristesse, le second le mouvement «descendant» (שחח) des chansons.

Au début du **v.5**, גַּם («aussi», «encore») indique une nouvelle articulation dans le texte[1]. On peut s'attendre à l'introduction d'un passage supplémentaire que le Théologien-Rédacteur aurait emprunté à la tradition pour l'insérer ici. Dans les deux éléments textuels qui suivent ce גַּם, le thème dominant semble être la peur, évoquée d'abord par ירא («craindre», «avoir peur»), ensuite par le mot חַתְחַתִּים de la racine חתת – «être terrorisé». Cependant, les exégètes éprouvent beaucoup de difficultés pour désigner les *raisons* de ces peurs.

La suite du texte n'est pas non plus très claire; il s'agit de trois propositions, chacune ne compte que deux mots: un verbe et le sujet. Cette forme extrêmement concise pour esquisser plusieurs images, rend toute interprétation très difficile et hypothétique. Que faut-il lire dans l'«amandier», la «sauterelle» et la «câpre» ? Peut-on y reconnaître la description d'une «nature jaillissante» («quellende Natur»[2]), et ceci dans un contexte de décrépitude, de ruine et de mort ? Ou bien ce verset demande-t-il une autre lecture ? L'exégèse de ce texte, durant toute son histoire, a constamment connu un courant qui interprète les images de ce verset comme des allusions sexuelles[3]. Il va de soi qu'une telle interprétation fut catégoriquement rejetée par d'autres exégètes, anathématisée comme une trouvaille où le flair critique dégénère en reniflements porcins[4]. Il me semble tout de même qu'une telle compréhension confère la plus grande cohérence à l'exégèse de ce passage, comme de ses

---

[1] Cf., p.ex., KURT GALLING, *Prediger* (1940), p.87 («deutlich als Einsatz markiert»); HAGIA WITZENRATH, *Süß ist das Licht* (1979), p.18 («12,5a ist mit *gam* eingeführt und steht für sich»).

[2] NORBERT LOHFINK, «Freu dich, Jüngling» (1995), p.178 [*Studien zu Kohelet* (1998), p.203].

[3] MICHAEL V. FOX peut même écrire: «These phrases have moste often been interpreted symbolically, usually as sexual allusions» (*Qohelet* [1989], p.305).

[4] FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.398: «ihre hier zum Schweinsrüssel entartete kritische Nase».

éléments. Pourtant, on le sait, le langage des allusions sexuelles ne permet pas toujours d'y déchiffrer une désignation précise de la réalité figurée.

שָׁקֵד signifie «amande» (Gen 43,11; Nb 17,23) et «amandier» (Jér 1,11). Dans un langage métaphorique, l'arbre peut représenter la femme bien-aimée que l'homme souhaite «monter» (עלה) comme le poète de Cant 7,8-9 son «palmier»[1]. Si l'on préfère une interprétation anatomique, on peut éventuellement reconnaître dans l'«amande» une allusion à la vulve. Quant au verbe lié dans notre verset à la mention de l'«amande»/l'«amandier», ses consonnes indiquent clairement le verbe נאץ – «mépriser». Ce verbe de connotations négatives convient bien au contexte qui ne parle que de dégradations; l'expression toute entière fait penser au refroidissement de la libido chez le vieillard[2]. Il faut cependant encore noter que toute la tradition scripturaire a lu le verbe וינאץ comme s'il s'agissait d'une forme de נצץ («fleurir») et comme s'il était écrit וְיָנֵץ. Le א dans le texte actuel demeure alors inexpliqué, sauf si l'on suppose une simple méprise d'un copiste[3], explication peu recevable parce qu'elle signifierait que, durant tout le processus de transmission scripturaire, ce א erroné se serait maintenu sans aucune exception. Une lecture de נאץ (יְנָאֵץ) au sens de «mépriser», «se désintéresser» me semble donc la plus adéquate[4].

La deuxième image est celle de la «sauterelle» qui «se charge» et devient lourde (LXX: παχυνθῇ). Le Targoum y a reconnu une allusion à la marche difficile du vieillard: «les chevilles de tes pieds enfleront»[5]. Pour cette deuxième image aussi, une explication sexuelle est déjà attestée depuis des siècles; dans son commentaire sur Qohéleth, Ibn Ezra (1089-1165) cite déjà d'autres exégètes juifs qui ont compris la «sauterelle» comme une métaphore du pénis[6].

Une interprétation du même ordre est très largement acceptée aussi pour la troisième image, la «câpre». Elle est déjà retenue par le Targoum («tu seras privé de relations sexuelles»[7]) ainsi que par Jérôme («libido refrixerit», «quod

---

1 Cf. FERDINAND HITZIG, *Prediger Salomo's* (1847), p.213. On peut également mentionner les «noyers» de Cant 6,11.

2 FRIEDRICH BÖTTCHER, *Neue exegetisch-kritische Ährenlese zum Alten Testamente*, I (1863-1865), p.251, cité par EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.464.

3 Cf., p.ex., ANTOON SCHOORS, *The Preacher* (1992), p.42 («perhaps a simple scribal error?»); TREMPER LONGMAN, *Ecclesiastes* (1998), p.266 note 23.

4 Cf. dans le même sens FRIEDRICH EDUARD KÖNIG, *Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache*, vol.I, Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1881, p.314; EMMANUEL PODECHARD, *op. cit.*, pp.462-463.

5 CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste et son double araméen* (1990), p.93; cf. ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa (1992), p.167.

6 MARIANO GÓMEZ ARANDA, *El comentario de Abraham Ibn Ezra al Libro del Eclesiastés* (1994), pp.121* et 182-183; CHOON-LEONG SEOW, *Ecclesiastes* (1997), p.362: «And this is a possible interpretation at the allegorical level».

7 CHARLES MOPSIK, *op. cit.*, p.93; cf. ALEXANDER SPERBER, *op. cit.*, p.167.

senum libido refrigescat, et organa coitus dissipentur»[1]). Pour expliquer les connotations sexuelles de la câpre, on mentionne régulièrement son utilisation comme aphrodisiaque[2]. La câpre s'est peut-être aussi recommandée pour des raisons linguistiques, étant donné que le nom hébreu אֲבִיּוֹנָה est facilement rapproché du verbe אבה – «vouloir», «désirer»[3]. Si l'on souhaite une interprétation plutôt «anatomique», on peut signaler que le buisson *Capparis spinosa* porte des fruits qui ont la forme d'un gland rappelant ainsi peut-être le sexe masculin.

Si l'interprétation «sexuelle» se confirme pour les trois images du v.5aβ[4], il me semble probable que le texte de raccord (v.5aα) peut être lu dans la même perspective. Je considère cet élément introductif comme, tout entier, du Théologien-Rédacteur. C'est vraisemblablement la mention des «filles du chant» (בְּנוֹת הַשִּׁיר, v.4bβ) qui l'a conduit à insérer la citation de cette courte méditation des rapports, avec la femme, de l'homme vieillissant (v.5aβ). Du point de vue formel, sa brève introduction (v.5aα), structurée en unités de deux mots seulement, anticipe sur la construction analogue des trois propositions suivantes. Elle s'en distingue pourtant en ce qu'elle ne présente pas une suite régulière verbe – sujet, verbe – sujet, comme c'est le cas pour le texte cité (v.5aβ). Ici, au v.5aα, nous avons, selon le texte massorétique, d'abord une proposition verbale, puis une proposition nominale. Ce défaut de parallélisme est étonnant. S'ajoute encore ce problème: pour la forme verbale au pluriel («ils auront peur»), un sujet grammatical n'est pas indiqué explicitement. Pour résoudre ces difficultés, il faut lire les *deux* stiques comme des propositions nominales[5]: «Peur [est/sera] devant le גָּבֹהַּ; frayeurs [sont/seront] dans le דֶּרֶךְ». Alors, on observe une certaine progression, une intensification: le *singulier* יִרְאָה est surpassé par le *pluriel* חַתְחַתִּים.

Si nous envisageons maintenant une interprétation «sexuelle» de ce texte de raccord, nous pouvons relever pour le terme דֶּרֶךְ («chemin») qu'il est effectivement utilisé dans le contexte des rapports intimes (cf. Prov 30,19-20; Gen 19,31). En ce qui concerne l'autre terme, גָּבֹהַּ, on a noté plus d'une fois que, dans sa signification habituelle («hauteur», «grandeur»), il ne constitue pas tellement un élément parallèle à דֶּרֶךְ – ou vice versa: que דֶּרֶךְ n'est pas le terme idéal pour répondre à גָּבֹהַּ[6]. Mais on peut démontrer que, du point de

---

1 *Commentarius in Ecclesiasten* (CChr.SL 72, 1959), p.355, l.207, et pp.230-231.
2 Cf., p.ex., ALEXANDER A. FISCHER, *Skepsis oder Furcht Gottes?* (1997), p.178.
3 Cf. ROBERT GORDIS, *Koheleth* (1951, ³1968), p.345.
4 Cf. aussi le résumé de ROBERT GORDIS, *op. cit.*, p.346: «That the first half of this verse has a sexual connotation seems clear from the following considerations...».
5 Cf. EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.462.
6 Cf., p.ex., KURT GALLING (*Prediger* [1940], p.88)) qui se voit contraint de compléter דֶּרֶךְ («*ebener* Weg») pour obtenir un rapport plus clair (par opposition) avec l'autre terme.

vue linguistique, la racine נבה est apparentée au mot arabe *ǧabaha* qui signifie «rencontrer»[1]. Si l'on suppose ce sens particulier, le parallélisme de דֶּרֶךְ et גָּבֹהַּ devient plus évident, car le «chemin» est aussi le lieu des «rencontres» (cf. aussi דֶּרֶךְ en Gen 38,14.16.21). Il ne me semble pas exclu que dans diverses cultures, la métaphore du «chemin» désigne aussi des rapports étroits, ou sexuels[2].

Si l'on admet cette interprétation, on peut retenir ceci du raccord écrit par le Théologien-Rédacteur: alors que le verset poétique de la tradition (v.5aβ) ne parle que de la distance «désenchantée» (נאץ) à l'égard de la sexualité, ou encore de l'impotence (פרר), le Théologien-Rédacteur ajoute un accent plus fort en affirmant que ces «rencontres» et «chemins» font même peur (יִרְאָה). Il exprime ainsi qu'à la fin, l'homme vivra aussi un renversement de sa sexualité: l'idée de la jouissance deviendra source d'angoisses (חַתְחַתִּים).

Dans la deuxième moitié du v.5, nous découvrons encore un commentaire explicatif du Théologien-Rédacteur introduit par כִּי («car»). Après avoir cité un texte poétique (v.5aβ) qui mettait l'accent principal sur des phénomènes du vieillissement, notre auteur veut maintenant reprendre explicitement le thème de la mort auquel doit aboutir toute la réflexion de cette huitième section. Certes, du point de vue sémantique, on pourrait, une fois de plus, relever un certain enchaînement, car le verbe הלך («aller») rappelle le motif du «chemin» (v.5aα). Mais le changement stylistique est ce qui apparaît le plus fort: dans ce commentaire explicatif, la mort est évoquée sans métaphore, de même son universalité qui touche «tout homme» (הָאָדָם; cf. 11,8): «car l'homme s'en va vers sa maison d'éternité, et les pleureurs [pleureuses ?] rôdent dans la rue». On peut sans autre admettre que dans ses formulations, le Théologien-Rédacteur se soit efforcé de créer un certain parallélisme. Il y a, par exemple, deux mouvements: le «s'en aller», sans détour, vers la tombe, et le «rôder» (סבב), sans but précis, de ceux qui errent dans les rues. Malgré une volonté poétique incontestable, le résultat n'est pas aussi harmonieux que dans les textes repris et cités. On constate l'inégalité de la longueur des deux stiques, le passage d'un participe (הֹלֵךְ) au parfait (וְסָבְבוּ) et la répétition de termes déjà utilisés auparavant (בַּיִת, v.3; בַּשּׁוּק, v.4). Visiblement la question de la forme est secondaire par rapport à l'importance du thème: la mort ! Elle est la fin vers (אֶל) laquelle toute existence va (הלך).

Cette construction הֹלֵךְ אֶל répond certainement à la formulation identique en 3,20: «Tout va vers (הֹלֵךְ אֶל) un lieu unique». Cependant, le Théologien-Rédacteur ne reprend pas la perspective globale (הַכֹּל) qui réunissait indistinctement humains et animaux; ici, il n'est intéressé que par la place occupée

---

1 RICHARD HENTSCHKE, art. גָּבַהּ, dans: *ThWAT* I (1973), col.891.

2 Cf., p.ex., en latin puis en français: le «coït» est un «*aller* ensemble» («co-*ire*»).

par la mort dans la vie de *l'homme* (הֹלֵךְ הָאָדָם). Pour cette raison, il choisit aussi un autre terme pour le «dépôt» des cadavres; le mot מָקוֹם («lieu») lui semble peu adéquat pour les défunts de la communauté humaine. Il le remplace par l'expression «maison d'éternité» qui évoque l'habitat spécifique de l'homme: la «maison» (בַּיִת). Il est impossible de dire si le Théologien-Rédacteur a voulu ajouter encore une accentuation, voire une dimension, particulière dans le deuxième terme, «éternité», ou s'il a utilisé ces mots tout simplement comme une locution du langage quotidien de son époque (comme les italophones de nos jours n'associent probablement plus au «camposanto» une «sainteté» au propre sens du terme).

Paul Humbert a proposé de reconnaître dans cette notion בֵּית עוֹלָמוֹ une «expression spécifiquement égyptienne»[1]. Récemment encore, Jean-Jacques Lavoie, par exemple, reprend que «c'est à l'Égypte que l'on est redevable de cette formule»[2]. Il me semble tout à fait probable qu'à l'époque des Ptolémées, certaines idées, traditions littéraires et formes linguistiques aient exercé leur influence en Judée[3], mais il faut aussi tenir compte du fait que cette expression «maison d'éternité» n'a pas besoin d'une hypothèse égyptienne pour l'expliquer, car on en connaît aussi des attestations dans la littérature sumérienne[4] et dans des inscriptions assyriennes[5]. D'ailleurs, il faut certainement lire aussi Ps 49,12 en ce sens (cf. LXX): «Les tombeaux (τάφοι = קְבָרִים) sont leurs maisons pour l'éternité, leurs demeures d'âge en âge».

La mort, c'est le *terminus ad quem* de la vie. Au début du **v.6**, le Théologien-Rédacteur fait résonner ce *ad quem* avec l'expression עַד אֲשֶׁר לֹא («avant que ne...») pour intégrer encore deux lignes poétiques sur la mort dans son texte. Il renoue ainsi avec la formule des vv.1b et 2a. Nous avons donc ici une forme assez simple de transition entre deux éléments; du même coup, la répétition littérale de la formule donne à l'ensemble du texte un cer-

---

1 *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël* (Mémoires de l'Université de Neuchâtel, vol.7), Neuchâtel 1929, p.123.

2 «Étude de l'expression בֵּית עוֹלָמוֹ dans *Qo* 12,5 à la lumière des textes du Proche-Orient ancien», dans: Jean-C. Petit et alii (éds), *Où demeures-tu ?* (1994), p.221.

3 Le grand voyageur grec Hécatée d'Abdère (fin IV[e] siècle), qui nous fournit, d'ailleurs, les attestations les plus anciennes de la découverte du judaïsme par les milieux hellénistiques, s'est étonné des investissements énormes faits par les Égyptiens pour construire des pyramides et autres monuments funéraires; dans ce contexte, il utilise l'expression ἀΐδιος οἶκος (FELIX JACOBY, *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, vol. IIIA, Leiden: E.J. Brill, 1940, réimpr. 1954, p.36 [F 25 §51]; cf. ἡ αἰώνιος οἴκησις, p.61 [F 25 §93]); traduction française dans: PIERRE BERTRAC et YVONNE VERNIÈRE, *Diodore de Sicile. Bibliothèque historique*, Paris: Les Belles Lettres, 1993, pp.107 et 171).

4 Cf. BENDT ALSTER, «The Sumerian Poem of Early Rulers and Related Poems», dans: *Orientalia Lovaniensia Periodica* 21 (1990), p.22 (3:5 et 4:6).

5 Cf., p.ex., LEOPOLD MESSERSCHMIDT, *Keilschrifttexte aus Assur historischen Inhalts*, vol.I, Leipzig: J.C. Hinrichs, 1911, p.49*, n° 47 (Sanherib: Backstein-Inschrift, Nr.1780): šu-bat dar-ra-a-ti; traduction française chez PAUL DHORME, *Le Livre de Job*, Paris: Victor Lecoffre, 1926, p.31: «palais du sommeil, tombe de repos, demeure d'éternité de Sennachérib, roi du monde, roi d'Assur». Cf. HERBERT NIEHR, «Zur Semantik von nordwestsemitisch *'lm* als 'Unterwelt' und 'Grab'» (1997), 295-306.

tain encadrement et un minimum de cohésion formelle. Si l'on fait abstraction de l'introduction rédactionnelle, cette citation, l'essentiel du v.6, est d'une structure remarquablement frappée. Elle présente d'abord deux stiques de trois mots, ensuite deux autres stiques de quatre mots; de même on constate une régularité parfaite dans la suite des différents éléments syntaxiques des propositions.

Le premier parallélisme (v.6a) est construit sur deux métaux précieux, l'or et l'argent: «Se rompra le fil d'argent, et se brisera la coupe d'or». Les exégètes ont essayé de définir la fonction précise de cette «coupe» (גֻּלָּה). L'explication la plus probable y voit une lampe à huile (cf. Zach 4,2-3) suspendue à une chaîne argentée[1]. Quelle que soit la fonction de cette גֻּלָּה, l'accent du verset porte sur l'aspect de la brisure. Pour le premier stique, le texte hébreu atteste un verbe רחק (au nif'al: «être éloigné» [= «être détaché» ?]), les massorètes ont proposé de lire ici (*qeré*) une forme du verbe רתק («être lié»), et la Septante traduit en se servant du verbe ἀνατρέπειν («renverser», «détruire»). Le plus probable est que רחק se soit substitué à נתק (au nif'al: «être rompu»); ce verbe est, d'ailleurs, déjà utilisé en 4,12 dans un contexte comparable: «un fil triple ne rompt pas vite». Cette même signification «rompre» est aussi retenue par Jérôme pour sa traduction du verset: «rumpatur funiculus argenti»[2].

La deuxième moitié (v.6b) dépeint l'image d'une cruche ou jarre (כַּד) qui se casse à la source, et une poulie (גַּלְגַּל) qui rompt et tombe dans (אֶל) le puits de sorte qu'il ne sera plus possible de hisser les seaux.

L'ensemble du v.6 met en œuvre deux symboles fondamentaux de la vie humaine: la lumière et l'eau. Même si l'homme recourt à l'or et l'argent, même s'il perfectionne des techniques pour se procurer l'eau, tous ses dispositifs restent fragiles et deviendront, un jour, inutilisables. Ces détériorations deviennent métaphore de la mort; par ses propres moyens, l'homme ne peut prolonger la durée de sa vie. Privé des éléments vitaux, l'homme s'éteindra.

Au **v.7**, le Théologien-Rédacteur reprend la parole pour donner sa propre compréhension de la mort. Il adopte ici le même procédé d'enchaînement qu'il avait déjà utilisé dans les autres textes d'articulation de cette section, c'est-à-dire renouer avec un motif thématique de la ligne précédente. Dans le cas précis, il s'agit de la privation d'eau; sans eau, on le sait, la terre fertile est inféconde, quasi morte et désertique. Il n'est certainement pas accidentel qu'au moment où le Théologien-Rédacteur donne l'interprétation de ce texte poétique en parlant maintenant sans figure de la mort d'un être humain, il désigne celui-ci en l'appelant «la poussière» (הֶעָפָר), matière sans éléments vi-

---

[1] Cf., p.ex., AUGUST KNOBEL, *Koheleth* (1836), p.357; EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), pp.467-468.

[2] *Commentarius in Ecclesiasten* (CChr.SL 72, 1959), p.356.

taux. «Elle retourne, la poussière, à la terre» – comme (כְּ) elle était, avant (שֶׁהָיָה) de devenir un être humain.

Dans ce commentaire, le Théologien-Rédacteur reprend une fois encore le texte de 3,20 auquel il s'était déjà référé au v.5b. Nous retrouvons la même idée fondamentale et les mêmes termes (שׁוב, עָפָר), pourtant, ici tout comme au v.5b, le regard est exclusivement concentré sur *l'homme*. Tout le contexte ne parle que de lui (הָאָדָם; v.5b), de ses investissements et ses efforts (v.6). À première vue, le terme עָפָר («poussière») pourrait englober aussi les animaux (comme en 3,20), mais la suite du verset montre qu'il ne s'agit que de l'homme: «et/mais le souffle [de vie] retournera (שׁוב) vers (אֶל) Dieu qui l'avait donné».

C'est ici que le Théologien-Rédacteur donne sa réponse définitive à la question de 3,21 au sujet de la רוּחַ des humains: elle est donnée (נתן) par Dieu, et c'est «vers» lui qu'elle retourne après la mort. Après cette remarque sur la רוּחַ, le lecteur mesurera que la notion הֶעָפָר («la poussière») ne désigne pas l'homme en tant que tel, mais seulement *une* partie de ce qui le constitue. À la mort, une «dé-composition» s'opère; il y a *deux* mouvements de «retour» (שׁוב) parfaitement divergents: l'un vers (אֶל) Dieu, l'autre [en bas] «sur» (עַל[1]) la terre. L'un concerne la «poussière» de l'homme, sa matière, et l'autre sa רוּחַ. Les deux ont de même une origine différente: la רוּחַ donnée par Dieu, la «matérialité» de l'homme appartenant à la «terre» (אֶרֶץ). Cette affirmation sur les deux origines de l'homme ainsi que sur les deux «retours» (שׁוב) différents annonce la doctrine qui distingue entre «corps» et «âme» ou encore entre la mortalité du corps et l'immortalité de l'âme.

J'aimerais *résumer* cette huitième section (11,7 – 12,7) quant à [a] sa forme, puis quant à [b] son contenu.

[a] Une tradition quasi inextirpable veut que cette partie du livre représente (ou comprenne en 12,1-7 seulement) un «texte poétique»[2], et assez souvent, les exégètes n'hésitent pas à faire de grands éloges de son extraordinaire valeur artistique[3]. Cependant, quand des chercheurs font des analyses approfondies de la structure du texte et de ses formes, le terme «poème» disparaît

---

1 Il me semble inutile ou même déplacé de vouloir corriger la préposition עַל en אֶל (cf. WALTHER ZIMMERLI, *Prediger* [1962], p.243 avec la note 4); עַל exprime justement que l'homme en tant que עָפָר reste quasi «collé» à (עַל: «contre») la terre; cf. aussi THEODORE ANTHONY PERRY, *Dialogues* (1993), pp.169-170.

2 Je me borne à donner deux exemples récents: GIANFRANCO RAVASI, *Qohelet* (1988), p.328: «Il canto supremo dei giorni orribili (11,7-12,8)»; LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht im Menschen gründet das Glück* (1994), p.226: «Abschlußgedicht».

3 Cf., p.ex., CHRISTIAN KLEIN, *Kohelet* (1994), p.154: «Daß es sich hierbei um ein kunstvoll gedichtetes Ganzes handelt, steht außerhalb jeder Diskussion». En effet, ce qui pour Christian Klein est «hors de discussion», ne mérite plus aucune justification argumentée dans son étude.

complètement[1] ou est utilisé avec beaucoup de réserves[2]. Cela est peut-être attristant, mais inévitable: il faut définitivement renoncer à trouver ici la facture d'une œuvre poétique. Dans mes considérations exégétiques, j'ai tenu à montrer que le Théologien-Rédacteur n'avait pas l'ambition de créer un «*poème*», mais de présenter une dernière *réflexion* sur la joie de vivre et sur la mort. En élaborant le texte de cette huitième et dernière section, il ne procède pas autrement que dans les précédentes: il recourt à un vaste matériel textuel qu'il intègre dans son exposé, en ajoutant des commentaires explicatifs et de brefs raccords. De telles citations sont peut-être ici un peu plus nombreuses que dans les autres sections, mais l'enchaînement de plusieurs versets poétiques ne fait pas encore un «poème». Le langage métaphorique très présent dans cette partie a particulièrement séduit les exégètes de tous les temps. Mais lui non plus ne fait pas un poème. Il me semble cependant très significatif que dans un texte voué à cette thématique précise, les métaphores soient plus nombreuses qu'ailleurs dans le livre.

[b] Du point de vue du contenu, le texte de 11,7 – 12,7 développe le concept «dialectique» d'une joie de vivre consciente de la mort inéluctable. Ce thème y est *toujours* présent – non seulement à partir de la formule עַד אֲשֶׁר לֹא («avant que ne...»; 12,1), mais dès le début, dès la mention des «jours de ténèbres» (11,8)[3]. La mort est partout – et pourtant dans toute cette partie, le Théologien-Rédacteur n'utilise jamais un mot appartenant à la racine מות («mort», «mourir», etc.), comme s'il souhaitait éviter un contact trop direct. Serait-ce aussi la fonction des métaphores ? Bien sûr, elles doivent exprimer l'inexprimable, mais on a l'impression parfois qu'elles permettent d'adoucir l'atrocité, de donner aux expériences tragiques au moins un peu le coloris d'un jeu intellectuel et artistique. La vie risque ainsi de devenir «citation». Dans notre texte, la présence des motifs «mortels» s'intensifie incontestablement vers la fin; le Théologien-Rédacteur amène le lecteur sur le chemin (הָלַךְ) de la tombe, pardon, vers la «maison d'éternité». Or, au moment même

---

1 C'est le cas pour l'étude très minutieuse de FRANZ JOSEF BACKHAUS (*Denn Zeit und Zufall trifft sie alle* [1993], pp.297-317) qui, sauf erreur, n'utilise jamais le mot «Gedicht», ou un autre terme équivalent, et note soigneusement tous les détails qui s'opposent à une interprétation «poétique» de ce texte (p.ex., pp.300, 302, 308, 312 note 124, etc.).

2 Cf., p.ex., NORBERT LOHFINK, «Freu dich, Jüngling» (1995), pp.158-189, surtout p.159 (avec les notes 4 et 5). Cet article est un exemple remarquable de l'ambiguïté dans l'évaluation «poétique» du texte de Qohéleth: dans ses parties analytiques, NORBERT LOHFINK énumère très clairement les incohérences formelles du texte (p.ex., p.170: «zerbricht jetzt die Form», p.176: «Zerfall der Form», p.179: «Da war die Form zerronnen»; p.180: «die Form zerbrach», «formale Krise», «Formkatastrophe», etc.), mais dans ses remarques d'appréciation générale du texte, il redevient très élogieux (p.ex., p.180: «unglaublich ergreifendes Finale», p.183: «hoher Reiz», etc.).

3 Ou même déjà, de manière sous-entendue et par contraste, dès le tout premier mot du texte, מָתוֹק; cf., ci-dessus, pp.468-469.

de la mort, le chemin ne s'arrête tout de même pas et la porte ne se ferme pas pour toujours, mais la réflexion sur la vie et sur la mort s'ouvre sur Dieu. Grâce à lui qui donne et *re*-cueille la רוּחַ, l'homme ne périra pas entièrement dans la mort, dans cette vanité par excellence (הֲבֵל הֲבָלִים; 12,8).

Conclusion: le parcours des «compléments» et son but

Si l'on considère la partie 9,13 – 12,7 du seul point de vue (structural) de sa position dans l'ensemble du livre, elle constitue simplement un ajout après les conclusions de 7,15 – 9,12[1]. Par contre, si l'on examine le contenu de cette partie, on y découvre des développements sur des thèmes absolument centraux. Le parcours de ces «compléments» va, en effet, de l'évocation de la חָכְמָה («sagesse») à une réflexion sur la mort. On reconnaît le même cheminement qui a déjà organisé l'argumentation de «Qohéleth le Sage». Celui-ci s'était appliqué à «connaître la חָכְמָה» (1,17) pour arriver tout de suite, pourtant, au thème de la mort (2,14b.16bβ). Après le «maître», le «Disciple» avait fidèlement maintenu cette double thématique, tout en renforçant le terme-clé חָכְמָה (1,16: וְהוֹסַפְתִּי חָכְמָה et הַרְבֵּה חָכְמָה) et en élargissant la réflexion sur la mort (cf., p.ex., 3,18-22). Le Théologien-Rédacteur, à son tour, reconnaît les deux axes principaux du livre («sagesse» et «mort»), et il les reprend dans les «compléments».

Pour lui, l'importance de cette partie 9,13 – 12,7 dépasse largement ce que l'on associe habituellement à l'idée d'un «complément»: après avoir été le *commentateur* d'un livre déjà existant, il peut maintenant s'exprimer en tant qu'*auteur* et développer plus librement sa pensée sur les questions traitées. Cette «liberté d'auteur» est pourtant assez relative, son texte est truffé de citations empruntées à des sources très différentes. C'est sa façon de légitimer son approche des questions, en soulignant ainsi que son propre exposé n'est ni révolutionnaire, ni purement subjectif, mais appuyé par une ample tradition, bien établie. Cependant, répétons-le: le tout est bien d'abord *son* texte qu'il a ajouté au livre reçu comme une partie tout nouvelle.

Cette référence à la tradition s'avère autrement encore: à mon sens les «compléments» ne vont pas seulement, selon un cheminement évident, du thème de la חָכְמָה à celui de la mort, mais, plus encore, le «parcours» des huit sections reprend celui même du livre que, d'abord, le Théologien-Rédacteur avait commenté. Je pourrais dire: il refait le *même* chemin, comme s'il voulait

---

[1] Cf., à ce sujet, ci-dessus, p.403.

montrer comment, lui, il aurait écrit un traité sur la חָכְמָה et la mort. Dans ce qui suit, je vais décrire ce «parcours», et esquisser ses rapports avec le livre qu'il couronne.

Le début est clairement marqué, en 9,13, par une expression typique pour annoncer un ajout (גַּם־זֹה[1]); cette tournure est élargie ici par le verbe le plus fréquemment utilisé dans le livre de Qohéleth (ראה[2]). On obtient ainsi comme formule d'introduction pour les «compléments» en général et pour leur *première section* en particulier: «Ce qui suit fait encore partie de ce que j'ai vu (observé/considéré)». Vient maintenant la thèse fondamentale du Théologien-Rédacteur au sujet de la חָכְמָה (en traduction littérale): «Sagesse [est] sous le soleil»[3], ce qui veut dire: «Il existe effectivement une חָכְמָה sur terre». Cette thèse va s'opposer à toute mise en question de la «sagesse». Avec cette déclaration initiale et programmatique, on rejoint une position très traditionnelle, *antérieure* à la démarche critique engagée par Qohéleth le Sage. Celui-ci, le maître, avait fait de la חָכְמָה un sujet de recherche et de *discussion* (1,17); le Théologien-Rédacteur, lui, énonce une *affirmation* quasi dogmatique de l'existence de la חָכְמָה et de sa valeur majeure («grande»).

Cette proclamation au sujet de la חָכְמָה pourrait être mise en relation avec la même thématique en 1,13sqq. du livre reçu. On peut poursuivre la mise en parallèle de ce «parcours» avec celui du livre principal: quand (en 9,14sqq.) le Théologien-Rédacteur continue en présentant une «Beispielgeschichte»[4], celle-ci forme en quelque sorte un pendant à la «fiction royale» («Königstravestie»)[5] de 2,4sqq. Les deux «récits» ont aussi en commun la «grandeur» (גדל) du roi, expressément soulignée (9,14b cf. 2,9a). Il va de soi qu'il ne faut pas établir un quelconque rapport d'«identité» entre ces deux rois; il s'agit là de figures-types. Cette image du roi puissant est surpassée selon 9,14 par celle du sage sans pouvoir politique ou militaire, car la «grandeur» de la sagesse (9,13) est supérieure à toute «grandeur» si musclée soit-elle. Cette conviction faisait partie intégrante de l'enseignement sapiential traditionnel que le Théologien-Rédacteur avait déjà évoqué en 7,19: «La sagesse rend le sage plus puissant que dix magistrats dans la ville (עִיר)»[6]. Dans ce «complément», il reprend cette idée de la supériorité de la sagesse pour faire contrepoids, en thèse fondamentale, à toutes les remarques critiques formulées dans le livre reçu; elles ne concernent, d'après lui, que des traits qu'il considère comme

---

1 Cf., ci-dessus, p.403 (dans la note 5, j'ai signalé les cas comparables de Prov 24,23 et 25,1).
2 Cf., ci-dessus, p.35 avec les notes 1 et 2.
3 Pour cette explication en tant que proposition nominale cf., ci-dessus, p.405.
4 Cf., ci-dessus, p.406 (avec la note 3).
5 Cf., ci-dessus, pp.169 (avec la note 2), 176 (avec la note 2), 177 (avec la note 2), 180 (avec la note 1), etc.
6 Pour l'exégèse de ce verset cf., ci-dessus, pp.220-221.

exceptionnels et secondaires. Il y en a effectivement, et dans cette première section, il en parle, faisant aboutir la «Beispielgeschichte» sur l'«oubli» ingrat (לא זכר; cf. aussi 2,16a) où sombre le sage. Selon la pensée du Théologien-Rédacteur, toutes les expériences *négatives* ne peuvent pourtant pas invalider l'affirmation *positive* de la supériorité de la «sagesse». C'est le message fondamental de la première section.

La *deuxième section* (10,1-3) s'inspire également de l'idéal traditionnel du sage, maintenant décrit en antithèse absolue avec l'«insensé». Les racines de sens opposé, חכם et סכל, dominent ces versets tout à fait de la même façon que dans le passage qui suit la «Königstravestie», en 2,12sq. Les affirmations de 10,2-3, par leur tendance générale, rappellent tout particulièrement 2,14: «Le sage a les yeux dans la tête, tandis que l'insensé marche (הוֹלֵךְ; cf. 10,3a) dans les ténèbres». Le Théologien-Rédacteur ne reprend évidemment pas le motif de la mort égalisatrice (יָמוּת) qui efface finalement toutes différences entre sage et insensé (2,16). Dans cette deuxième section, il utilise bien, lui aussi, un mot de cette racine מות (10,1), mais les sentences qu'il cite, vont en sens contraire, à savoir mettre en garde contre la moindre influence que pourraient exercer les insensés. À l'encontre de toute relativisation de ce qui différencie «sages» et «insensés», il répète la position de l'enseignement sapiential traditionnel.

Dans sa *troisième section* (10,4-7), le Théologien-Rédacteur aborde la question du rapport entre la חָכְמָה et l'ordre social, un thème classique lui aussi. Il est, par exemple, injuste que la mauvaise humeur d'un puissant (מוֹשֵׁל) s'élève sans raison contre son subordonné (10,4). Dans la première partie du livre, la même question de la justice est présente dans les textes de 3,16 et 4,1 que j'ai également attribués à cette main. Il n'est peut-être même pas accidentel que l'on puisse constater des rapports au niveau du vocabulaire: מְקוֹם (deux fois en 3,16) revient en 10,4, tandis que תַּנַּח (10,4a) et יַנִּיחַ (10,4b) veulent peut-être faire allusion à נחם (4,1). Cependant, la question de l'ordre social est évoquée pour des *raisons* toutes différentes dans les contextes respectifs: au ch.4, l'injustice illustre «l'œuvre mauvaise qui se pratique sous le soleil» (4,3), tandis qu'au ch.10, le thème directeur est la חָכְמָה au regard de laquelle tout désordre social manifeste l'effet de son contraire, la «déraison». Si des esclaves vont à cheval (10,7), c'est, pour le Théologien-Rédacteur, un signe de désordre dans la société. Dans tout cela, il se révèle donc clairement inconditionnellement conservateur. D'après lui, la חָכְמָה dans l'ordre social porte ses fruits quand tout fonctionne selon une solide hiérarchie traditionnelle.

La *quatrième section* (10,8-11) aborde le thème de la חָכְמָה en tant que «sagesse pratique». La première partie du livre, en 4,4-6, enchaîne également sur ce sujet. De nouveau, on peut signaler que les deux textes ont en

commun un terme significatif : כִּשְׁרוֹן (le «succès» d'une œuvre; 4,4) se retrouve en 10,10b dans une forme verbale de la même racine (הַכְשֵׁיר). Éventuellement, on pourrait encore mentionner le verbe נפל en 4,10 comme en 10,8. Les rapports les plus importants, pourtant, se situent au niveau du contenu. Tandis que 4,4-6 décrit des phénomènes *négatifs* en relation avec le travail, la section 10,8-11 souligne les points *positifs*: la חָכְמָה (10,10b) dans ce domaine aussi garantit un «profit» (יִתְרוֹן; 10b et 11b). Si la חָכְמָה manque dans l'activité pratique, quand les professionnels s'avèrent plutôt des «insensés» (כְּסִיל; 4,5a), ils préparent leur propre destruction (4,5b; cf. 10,11). Dans cette quatrième section, le Théologien-Rédacteur maintient ainsi fermement la doctrine de l'efficacité de la חָכְמָה en tant que «sagesse pratique», même s'il doit admettre quelques expériences contraires, qu'il attribue à l'insuffisance humaine dans l'application rigoureuse de cette חָכְמָה «pratique» (10,10-11).

Du domaine pratique et professionnel, il passe aux manifestations de la חָכְמָה dans le monde de la parole. C'est le thème principal de la *cinquième section* (10,12-15). Dans la première partie du livre, on peut constater de nouveau qu'un des paragraphes suivants (4,17 – 5,6), dans sa forme rédactionnelle, est dominé, lui aussi, par des termes qui touchent au domaine de la parole. Dans les deux textes, on lit les mots פֶּה («bouche»: 5,1.5; 10,12.13a.13b) et דְּבָרִים («paroles»: 5,1a.1b.2.6; 10,12,13); on retrouve surtout le même refus d'une surabondance (racine רבה) verbale (5,2.6; 10,14). Le comportement «insensé» (racine כסל) est explicitement mentionné en 4,17 et en 10,12.13.14.15; il est qualifié de רַע dans les deux textes (4,17 et 10,13). On peut encore signaler la construction syntaxique qui combine le «non-savoir» (אֵינָם יוֹדְעִים [4,17] et לֹא־יָדַע [10,15]) avec un infinitif et dont la compréhension précise a posé certains problèmes aux exégètes[1]. Enfin, les deux textes ont aussi en commun la tournure הלך אֶל («aller vers»; 4,17 et 10,15), mais celle-ci est peu spécifique et ne permet donc pas d'en déduire avec certitude un phénomène de mimétisme. En tout cas, la présence fournie de termes appartenant au champ de la «parole» souligne que tout ce qui concerne la communication et l'enseignement doit constituer le domaine privilégié de la חָכְמָה. Ainsi se manifeste de manière toute particulière la différence entre un «sage» et un «insensé». Cette prépondérance de la חָכְמָה dans la sphère de la «parole» correspond à un concept devenu traditionnel dans le milieu sapiential; le Théologien-Rédacteur le reprend de manière très conservatrice.

La *sixième section* (10,16-20) est dominée par le terme מֶלֶךְ («roi»: 10,16.17.20) et axée sur le rapport entre la «sagesse» et le gouvernement d'un État. Dans la première partie du livre, on observe une transition analogue qui

---

[1] Cf., ci-dessus, p.343 (avec les notes 5 et 6).

conduit du domaine de la «parole» aux questions publiques et étatiques (5,7-8), le terme מֶלֶךְ y est également présent (5,8), de même le mot אֶרֶץ («pays») que l'on retrouve dans les deux textes (5,8 et 10,16.17). Le יִתְרוֹן («surplus»; 5,8) annoncé à un pays est repris, en 10,17, sous la forme d'un macarisme: «Heureux es-tu, pays...!». Un trait très particulier, commun aux deux textes, est le principe de hiérarchisation: au-dessus d'un grand il y a un plus grand (5,7) tout comme le roi est au-dessus de ses ministres ou nobles (שָׂרִים; 10,16). Cette perspective hiérarchique du pouvoir conduit finalement au gouvernement suprême, de Dieu. Je suis d'avis que les deux textes y pensent quand ils ajoutent un troisième niveau à leur gradation (5,7: וּגְבֹהִים עֲלֵיהֶם[1]; 10,20: עָשִׁיר[2]).

Avec la *septième section* (11,1-6), on arrive à la «sagesse» du gouvernement divin qui s'exprime tout particulièrement dans la juste rétribution, bénédictions et malédictions. Dans la première partie du livre, en 5,9, il est fait mention de l'accumulation des richesses qui n'engendre pourtant pas une satisfaction (לא שׂבע). La septième section commence avec la description d'un comportement opposé: celui qui donne et fait un don qui équivaut pratiquement à une perte définitive («lancer le pain à la surface des eaux», 11,1). Dans le premier texte, la thésaurisation conduit à la רָעָה («mal/malheur»; 5,12.13), tandis que, selon 11,2, le partage avec d'autres est, au contraire, une possibilité d'éviter le pire de la רָעָה qui pourrait arriver dans le futur. Au niveau du vocabulaire, il faut encore signaler que les deux textes (et eux *seuls* dans le livre de Qohéleth !) attestent le mot בֶּטֶן («ventre [maternel]», 5,14 et 11,5). L'accent principal, cependant, porte les deux fois sur הָאֱלֹהִים («Dieu»; 5,17.18.19 et 11,5b) qui «donne» et «fait tout». Quant à la «sagesse» divine, l'homme doit confesser son «non-savoir» (10,5b.6b) et manifester une attitude de confiance absolue et une activité orientée vers l'avenir (10,6a).

La *huitième section* (11,7 – 12,7) aborde, en conclusion, la question de la vie et de la mort. De la triade «manger, boire et se réjouir» (8,15), le troisième élément seul est ici repris et nettement accentué (שׂמח; 12,8.9). Cette importance donnée à la joie de vivre, indubitablement un écho de «l'éloge de la joie» (שִׁבַּחְתִּי אֲנִי אֶת־הַשִּׂמְחָה; 8,15), ne doit pourtant pas faire oublier la différence notable entre la pensée du Théologien-Rédacteur et le concept du livre qu'il avait reçu. En ce qui concerne le texte du maître, Qohéleth le Sage, nous avons observé qu'il mène de l'acceptation de la mort à la jouissance de la vie dans un contexte terrestre, quotidien et festif. Pour le dire brièvement, c'est un mouvement qui conduit de la mort à la vie. Pour le Théologien-

---

1 Pour cette interprétation du «pluriel d'intensité» (ou de «majesté» ou d'«excellence») cf., ci-dessus, pp.359-360.

2 Pour cette compréhension de עָשִׁיר cf., ci-dessus, p.451.

Rédacteur, dans sa huitième section, on devrait parler d'un mouvement inverse: au début, il met l'accent plutôt sur la joie de vivre (11,7-12), tandis que, dans la seconde partie, le thème de la mort prend une place grandissante. Il serait pourtant injuste de lui reprocher de ne pas avoir correctement saisi la pointe particulière de ce mouvement «mort —› vie», car il a reçu le livre sous la forme rédigée par le «Disciple», culminant donc avec le thème de l'absurdité totale de l'existence. Le «Disciple» avait inversé la trame principale du livret en privilégiant le mouvement «vie —› mort» qui correspond à l'expérience et aux observations que les humains peuvent faire pendant leur existence. Le Théologien-Rédacteur garde ce même mouvement («vie —› mort»), mais ajoute et ouvre, tout à la fin (12,7b), une étape qui va au-delà de la mort: une certaine continuation de la vie, auprès de Dieu.

Résumons. Cette place importante qu'il accorde dans ses «compléments» au thème de la חָכְמָה («sagesse») en abordant les principaux domaines de celle-ci, fait très clairement reconnaître le milieu sapiential, terreau de toutes ses considérations. Ce panorama très large des effets bénéfiques de la חָכְמָה est absolument traditionnel, le Théologien-Rédacteur y tient beaucoup, sa pensée est plutôt conservatrice. Mais il doit aussi tenir compte du fait que l'efficacité de la חָכְמָה dans ses divers domaines est trop souvent peu évidente, voire démentie. Il y a effectivement des expériences qui *contredisent* ce concept. L'enseignement sapiential a *toujours* été conscient du caractère de «postulat» de la חָכְמָה[1], mais la nouveauté ici, dans la pensée du Théologien-Rédacteur, est la tentative de résoudre la tension entre «postulat» et «expérience» par le recours *explicite* à l'intervention de *Dieu*, celle-ci au besoin après la mort et dans un «jugement» (11,9b). Dieu seul peut garantir que la déclaration «vanité des vanités, tout est vanité» (12,8) ne soit pas le dernier mot pour la vie humaine.

---

[1] Cf., ci-dessus, p.67.

La souscription et l'épilogue: Qoh 12,9-14

Les dernières lignes du livre sont au nombre de ses textes les plus discutés, et aucune explication n'a encore été proposée sur laquelle se rejoigne une majorité parmi les exégètes. Quelques-uns défendent leur unité[1], d'autres y reconnaissent deux mains rédactionnelles (vv.9-11 et 12-14)[2], d'autres encore distinguent trois niveaux littéraires[3] – ou même huit[4]. Dans le cadre de cet ouvrage, je renonce à retracer en détails l'histoire de l'exégèse de ces versets; on trouvera de précieuses informations à ce sujet dans les articles les plus récents consacrés à ce texte, celui de Choon-Leong Seow (1997)[5] et celui de Jean-Marie Auwers (1998)[6].

Toute approche de ces versets est évidemment influencée par des présupposés délibérés ou non, qui peuvent avoir leur origine très loin de ce texte.

---

1 Cf., p.ex., OSWALD LORETZ, *Qohelet und der Alte Orient. Untersuchungen zu Stil und theologischer Thematik des Buches Qohelet*, Freiburg - Basel - Wien: Herder: 1964, p.290: «... daß Nachwort und etwaige Zusätze korrigierender Art von *einer* Hand stammen»; GIANFRANCO RAVASI, *Qohelet* (1988), p.362: «Possiamo, perciò, leggere questo epilogo ermeneutico dell'editore-redattore in due momenti, il profilo di Qohelet (vv. 9-12) e il suo messaggio (vv. 13-14)»; ROLAND MURPHY, *Ecclesiaste* (1992), p.128: «there is only one epilogist»; TREMPER LONGMAN, *Ecclesiastes* (1998), p.274: «My own view notes that the epilogist both affirms and critiques Qoheleth's views, and it does not resort to the more complicated hypothesis of two glossators».

2 Cf., p.ex., EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.472; AARRE LAUHA, *Kohelet* (1978), pp.217ss et 221sq.; JOSÉ VÍLCHEZ LINDEZ, *Eclesiastes* (1994), pp.413-421.

3 Cf., p.ex., HANS WILHELM HERTZBERG, *Prediger* (1932), pp.185-189 (^{2}1963, pp.215-221): vv.9-11 («erster Epilogist»), v.12 («zweiter Epilogist»), vv.13-14 («dritter Epilogist»); FRANZ JOSEF BACKHAUS, «Der Weisheit letzter Schluß! Qoh. 12,9-14 im Kontext von Traditionsgeschichte und beginnender Kanonisierung», dans: *BN* 72 (1994), pp.28-59: vv.9-10 («Schüler[-kreis]»), v.11 («Salomo-Redaktor»), vv.12-14 («Redaktor von Qoh.12,12-14»).

4 MORRIS JASTROW, JR., *A Gentle Cynic: being a translation of the Book of Koheleth, commonly known as Ecclesiastes [stripped of later additions], its origin, growth, and interpretation*, Philadelphia: J.B.Lippincott, 1919, pp.71sq (cf. GERALD T. SHEPPARD, «The Epilogue to Qoheleth as Theological Commentary», dans: *CBQ* 39 (1977), p.182 [avec la note 5]; réimpr. dans: *Wisdom as a Hermeneutical Construct. A Study in the Sapientializing of the Old Testament* [BZAW 151], Berlin/New York: de Gruyter 1980, p.121 [note 5]).

5 «"Beyond Them, My Son, Be Warned": The Epilogue of Qohelet Revisited», dans: Michael L. Barré (éd.), *Wisdom, You Are My sister* (1997), pp.125-141.

6 «Problèmes d'interprétation de l'épilogue de *Qohèlèt*», dans: Antoon Schoors (éd.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (1998), pp.267-282.

Dans certaines études sur ces versets, les présupposés des exégètes respectifs apparaissent assez clairement; dans d'autres, on ne les repère qu'à une lecture attentive. Relever le poids des présupposés herméneutiques ne doit pas étonner; cela vaut pour l'exégèse de ce texte final du livre de Qohéleth comme pour n'importe quelle autre interprétation[1]. Je le rappele ici pour deux raisons. 1) La compréhension de ces versets est extrêmement controversée, plus que pour la plupart des textes de ce livre. 2) M'approchant de la fin de mes recherches, j'aimerais une fois encore souligner combien j'ai tenu, dans mes commentaires, à ce que les critères de ma démarche soient transparents.

Pour l'exégèse de ce dernier passage, je vois quatre points de vue qui orientent sensiblement mes réflexions dans ce qui suit, et auxquels ne souscriront pas sans autre tous les biblistes.

a) Je ne veux pas me borner à *décrire* les nombreuses possibilités d'interprétation de certains termes ou tournures. À juste titre, Jean-Marie Auwers note à ce sujet un «foisonnement de sens possibles»[2]. Sous une forme ou sous une autre, ce travail descriptif a déjà été fait à de nombreuses reprises, et je ne vois pas grande utilité à m'y livrer encore une fois.

b) Je ne veux pas non plus me borner à présenter *une* solution possible pour tous les problèmes posés par ce texte, sous-entendu: la solution que *je* retiendrais pour garantir une certaine cohérence à l'interprétation de l'ensemble de ce passage. Pour le dire plus clairement – et c'est ici que plusieurs collègues ne me suivront plus: mon approche n'en reste pas nécessairement et uniquement au niveau de la forme textuelle transmise (massorétique, en grec, en araméen, en latin etc.), mais évalue très sérieusement aussi l'éventualité d'un état corrompu de ces formes canoniques. Je suis tout à fait conscient du caractère hypothétique de mes reconstructions, et certains les qualifieront volontiers de purement spéculatives. Tous ceux qui n'admettent que les textes canoniques, ou même exclusivement le texte massorétique, comme base valable pour une exégèse, trouveront, dans cette dernière partie, d'abondants arguments pour rejeter ma façon d'aborder un texte biblique.

c) Mes propositions ne sont pourtant ni purement arbitraires ni subjectives, mais se veulent élaborées selon des critères réfléchis, bien entendu discutables, mais non pas fantaisistes. L'un d'eux en particulier inspire l'ensemble de mon interprétation de Qohéleth et sera aussi très sensible dans celle de ses derniers versets: la considération des *formes* littéraires. L'épilogue en tant que tel en est une, précise. De nombreux exemples bibliques et extra-bibliques permettent de se faire une idée de cette forme littéraire et de ses variantes. Je

[1] Cf., ci-dessus, p.8.
[2] «Problèmes d'interprétation de l'épilogue de *Qohèlèt*», dans: Antoon Schoors (éd.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (1998), p.280.

suis d'avis que, de ce point de vue, il faut de toute nécessité comparer la fin du livre avec les colophons, souscriptions et épilogues d'autres œuvres.

d) Mentionnons encore un dernier présupposé, fondamental, celui de l'*histoire* qu'a vécue le livre et dans son ensemble et dans ses derniers versets. Je suppose que le concept littéraire de cette «fin» a connu des modifications au fil de l'histoire du livre, de sa transmission et de son interprétation; les critères «formels» n'étaient pas toujours semblables à chaque phase de ses rédactions. On n'est pas obligé de supposer pour l'«épilogue» les *mêmes* étapes rédactionnelles que pour le corpus principal du livre, mais il est légitime et nécessaire que le chercheur se pose au moins la question de l'applicabilité de son modèle, soit pour moi: l'histoire rédactionnelle des derniers versets du livre atteste-t-elle, d'une façon ou d'une autre, les trois étapes attribuées à «Qohéleth le Sage», au «Disciple» et au «Théologien-Rédacteur» ?

Je tenais à rappeler ici mes quatre principaux présupposés, au regard desquels le lecteur est invité à situer les siens (évidemment *discutables* eux aussi). Dans ce qui suit, je développerai, à partir des *formes*, une *histoire des rédactions* de l'«épilogue» telle qu'elle m'apparaît, pour laquelle je revendiquerai une *plausibilité* – pas davantage, mais rien de moins.

La souscription (du livret initial): Qoh 12,10.13a

L'apparition du mot סוֹף («fin»; **v.13a**) est un signal dont l'importance n'est pas négligeable. George Aaron Barton (1908) semble être le premier qui y ait reconnu un élément de la formule finale du livre; סוֹף n'annoncerait donc rien d'autre que «the end of the book»[1]. Ce premier mot du v.13 est suivi de דָּבָר («parole», «chose»). Les plus attentifs parmi les exégètes ont toujours noté avec étonnement que דָּבָר est sans article, donc littéralement traduit: «fin d'*une* parole/chose»[2]. Pour expliquer ce fait troublant, George Aaron Barton a suggéré de motiver l'absence d'article par le caractère de locution technique qu'il faudrait supposer pour cette expression סוֹף דָּבָר[3]. Mais l'exégète américain ne pouvait étayer sa proposition en citant d'autres emplois d'une telle «formule». Quatre ans plus tard (1912), Emmanuel Podechard n'a pas man-

---

1 *Ecclesiastes* (1908), p.199.

2 Cf., p.ex., GEORGE AARON BARTON, *op.cit.*, p.200 («The use of דבר without the art. shows that we cannot here translate "the end (or conclusion) of the matter."»); EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.483 («Il est à remarquer que דבר n'a pas l'art.»).

3 GEORGE AARON BARTON, *op.cit.*, p.200: «It is probably a technical expression [...], with which the editor marked the end of his work».

qué de dénoncer ce point faible en remarquant que ce דָּבָר sans article ne pouvait pas désigner «en particulier l'écrit de Qoh.»; il interprète l'expression סוֹף דָּבָר en un sens plus général: «Conclusion»[1]. Il rejoint, par là, une explication traditionnelle: «*summa*»[2]. Par la suite, l'interprétation de ces deux mots demeure dans le sillage de cette compréhension, même si des nuances assez variées émergent encore dans la littérature exégétique[3].

La juxtaposition peu convainquante des deux mots hébreux me fait soupçonner une corruption du texte. Je vais reprendre l'idée émise par George Aaron Barton d'y reconnaître les traces d'une ancienne note finale du livre[4]. Quelle serait la *forme* que pourrait prendre une souscription (un colophon) à cet endroit ? Ce phénomène littéraire est bien attesté dans la littérature babylonienne et assyrienne[5]; dans notre contexte précis, il faut mentionner surtout les colophons qui se présentent fréquemment à la fin des textes sapientiaux de l'Égypte Ancienne. Citons, à titre d'exemple, ceux de l'«Enseignement d'Aménémopé» («C'est terminé»[6]), de l'«Enseignement d'Ankh-shéshonqy» («Fini d'écrire»[7]) et du Papyrus Insinger (35,13: «La fin de l'enseignement»[8]). La pratique des colophons était donc très largement répandue, et on peut à raison la supposer également en Israël. L'attestation la plus claire d'une pareille note finale dans un texte biblique se trouve en Ps 72,20: כָּלּוּ

1 *L'Ecclésiaste* (1912), p.483.

2 Cf., p.ex., AUGUST KNOBEL, *Koheleth* (1836), p.371: «Endresultat, summa»; FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.421: «Schlußresultat», «*Finis (summa) rei*»; CHRISTOPH DOHMEN, dans: *BN* 63 (1992), p.17: «Ergebnis der Sache».

3 Cf. les exemples présentés par JEAN-MARIE AUWERS, «Problèmes d'interprétation de l'épilogue de *Qohèlèt*» (1998), p.278.

4 CHOON-LEONG SEOW («Beyond Them, My Son» [1997], pp.138 et 141; *Ecclesiastes* [1997], p.390) a également repris cette proposition de G.A. Barton.

5 HERMANN HUNGER, *Babylonische und assyrische Kolophone* (AOAT 2), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag; Kevelaer: Butzon & Bercker, 1968. Très fréquemment, on trouve la notice «qāti» («terminé», «zu Ende»); cf. la liste *op. cit.*, p.172 (pp.3, 5, 15 etc.).

6 JEAN LÉVÊQUE, *Sagesses de l'Egypte ancienne* (Suppl. aux Cahiers Evangile, 46), Paris: Cerf, 1983, p.69; cf. ELISABETH LAFFONT, *Les livres de sagesse des pharaons*, Paris: Gallimard, 1979, p.125 («C'est heureusement arrivé à sa fin»); MIRIAM LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature, vol.II: The New Kingdom*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1974, p.162 («That is its end»).

7 JEAN LÉVÊQUE, *op. cit.*, p.92. Cf. STEPHEN R.K. GLANVILLE, *Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum, vol.II: The Instructions of 'Onchsheshonqy*, London: Trustees, 1955, p.63: «(IT IS) WRITTEN.»; MIRIAM LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature, vol.III: The Late Period* (1980), p.180: «Written»); HELLMUT BRUNNER, *Altägyptische Weisheit*, Zürich/ München: Artemis, 1988, p. 291: «(Es ist) geschrieben».

8 FRANÇOIS [František] LEXA, *Papyrus Insinger. Les enseignements moraux d'un scribe égyptien du premier siècle après J.-C. Texte démotique avec transcription, traduction française, commentaire, vocabulaire et introduction grammaticale et littéraire*, Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1926, p.113; commentaire p.32: «Mot à mot: "la fin de donner connaissance de savoir"»; MIRIAM LICHTHEIM, *op. cit.*, p.213 («The end of the instruction»); HELLMUT BRUNNER, *op. cit.*, p.349 («Ende der Lehre»).

תְּפִלּוֹת דָּוִד בֶּן־יִשָׁי («[ici] se terminent les prières de David, fils de Jessé»)[1]. Si l'on cherche un colophon utilisant le mot דָּבָר comme dans notre v.13a, on peut mentionner Jér 51,64b: עַד־הֵנָּה דִּבְרֵי יִרְמְיָהוּ («Jusqu'ici les paroles de Jérémie»)[2]. Je suppose que le texte original du livre de Qohéleth présentait aussi une forme de דָּבָר au *pluriel*: סוֹף דִּבְרֵי קֹהֶלֶת («Fin des paroles de Qohéleth»). Cette expression דִּבְרֵי קֹהֶלֶת correspondrait d'ailleurs parfaitement à l'indication dans l'intitulé de l'ouvrage, en 1,1[3]. Je suis donc d'avis que l'on peut accorder une grande probabilité à cette reconstruction du colophon primitif du livre de Qohéleth; cette forme restituée explique aussi le fait que dans le texte actuel, il n'y ait d'article (-ה) entre סוֹף et דָּבָר.

Proposant cette tournure primitive (סוֹף דִּבְרֵי קֹהֶלֶת), on se doit pourtant d'indiquer quelques raisons qui auraient pu motiver la suppression du nom «Qohéleth» dans la forme actuelle de la note finale (v.13a). Je dirai que l'on aurait pu renoncer à cette mention parce qu'elle semblait superflue. Le nom «Qohéleth» occupe, en effet, une place très accentuée dans la grande «inclusion» (1,2 et 12,8); ce dernier verset est tout proche et l'épilogue inscrit encore le même nom aux vv.9 et 10. On comprend facilement qu'une quatrième occurrence ait paru superflue. Ceux qui transmettaient le livre, ont voulu, conformément à leur idéal de «fidélité», rester aussi proches que possible du texte consonantique reçu et, à la fois, lui conférer le sens qui leur semblait le plus adéquat. À mon avis cette double volonté peut expliquer le mot הַכֹּל *[hkl]* qui aurait remplacé קֹהֶלֶת *[qhlt]*. La notion הַכֹּל («le tout») est effectivement une leçon qui convient bien dans le livre de Qohéleth, parce qu'elle y est utilisée fréquemment, plus que dans d'autres livres bibliques[4]. À l'évidence elle se recommande encore davantage dans une partie finale.

Si nous avons pu proposer une explication pour le terme הַכֹּל, il reste à interpréter le dernier mot de l'actuel v.13a: נִשְׁמָע. Habituellement, on l'associe à הַכֹּל et le traduit en ces termes: «Tout a été entendu» (TOB). Pourtant, déjà du point de vue grammatical, la forme נִשְׁמָע permet plusieurs lectures (1re personne au pluriel [qal]: «écoutons !»[5]; parfait nif'al: «il a été écouté/entendu»; participe nif'al). Les compréhensions que les traducteurs et exégètes suggèrent pour ces deux mots sont encore plus nombreuses[6]. Il faut noter ici que presque toute la tradition en grec atteste la forme d'un impératif ἄκουε

---

1 Le mot כָּלּוּ du Ps 72,20 rappelle tout particulièrement «qāti» dans les textes de la Mésopotamie; cf., ci-dessus, p.502 note 5.

2 Pour le livre de Jérémie cf. aussi 48,47b avec la même tournure עַד־הֵנָּה.

3 Cf., ci-dessus, p.98 (avec la note 4).

4 Pour le terme הַכֹּל, cf., ci-dessus, p.104 (avec les notes 2 et 3).

5 Compréhension adoptée par la Vulgate: «audiamus».

6 Cf. le bref descriptif chez JEAN-MARIE AUWERS, «Problèmes d'interprétation de l'épilogue de *Qohèlèt*» (1998), p.278-279.

(«écoute !»), ce qui me fait penser qu'elle avait lu une forme שמע (sans נ)[1]. Considérant tout cela je suppose que, là encore, le texte original a subi une modification importante et fut ensuite transmis sous des formes différentes et «tronquées». Je propose de reconnaître, par contre, dans les consonnes נשמע les traces d'un patronyme, car dans d'autres titres ou colophons le nom de «l'auteur» est assez régulièrement précisé par sa filiation[2]. Sur ce point, je rappelle la souscription déjà mentionnée de Ps 72,20 (דָּוִד בֶּן־יִשָׁי; David ben-Jessé); on peut aussi mentionner l'«épilogue» du livre du Siracide: «... par Jésus fils de Sirakh, fils d'Eléazar, de Jérusalem» (Sir 50,27). Un indice assez important est encore le titre (certes rédactionnel) du livre de Qohéleth qui comprend également un patronyme (1,1): «Paroles de Qohéleth, fils de David». Je considère donc la consonne נ (dans נִשְׁמָע) comme le reliquat du mot בֶּן־ («fils de...»), tandis que les trois autres consonnes שמע (lues séparément comme le font les textes grecs) auraient indiqué primitivement le nom du *père* de Qohéleth. Dans la Bible hébraïque, un nom propre de ce type est attesté pour quatre personnes différentes[3]; on peut encore mentionner les autres noms formés sur la même racine linguistique (comme Shemayahu/Shemaya [pour 27 individus], Shiméï [pour 15 individus], etc.). Les noms propres de la racine שמע étaient donc très fréquents en Israël. Mentionnons particulièrement Shiméa, un frère aîné de David (donc comme lui un בֶּן־יִשָׁי, «ben-Jessé»; 1Chr 2,13; 20,7) ou un autre Shiméa, fils de David (1Chr 3,5; cf. 2Sam 5,14), donc porteur du même patronyme בֶּן־דָּוִד que le Qohéleth de 1,1. Je ne veux pas suggérer par là d'identifier le père de Qohéleth avec l'un ou l'autre de ces nombreux Shiméa, Shiméï etc. Ces deux exemples peuvent simplement donner une idée des associations qui ont pu naître et contribuer à la filiation «davidique» postulée par le texte de Qohéleth sous sa forme finale, canonique.

Je propose donc pour la forme primitive du v.13a: סוֹף דִּבְרֵי קֹהֶלֶת בֵּן שֶׁמַע – «Fin des paroles de Qohéleth ben-Shiméa». Ce livret sapiential aurait donc d'abord été transmis sous le nom de son auteur, comme c'est encore le cas pour le texte intitulé דִּבְרֵי אָגוּר בִּן־יָקֶה («Paroles d'Agour fils de Yaqè»; Prov 30,1) ou encore דִּבְרֵי לְמוּאֵל מֶלֶךְ («Paroles du roi Lemouël»; Prov 31,1). Plus tard, ce nom propre ne pouvait plus rappeler une personne précise et historique; pour souligner tout de même l'importance de cet ouvrage, on a attribué à son auteur une identité plus illustre: Qohéleth devint «fils de David». Les

---

[1] Cf. la traduction syriaque ainsi que, p.ex., Grégoire le Thaumaturge (JOHN JARICK, *Gregory Thaumaturgos' Paraphrase of Ecclesiastes* [1990], pp.305-306 et surtout p.356 note 43).

[2] Pour la littérature sapientiale de l'Égypte cf. le colophon de l'Enseignement d'Aménémopé: «C'est terminé. Ecrit par Senou, fils du père divin Pémou» (JEAN LÉVÊQUE, *Sagesses de l'Egypte ancienne* [1983], p.69; cf. MIRIAM LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature, vol.II: The New Kingdom* [1974], p.162; cf., ci-dessus, p.502 note 6).

[3] 1Chr 2,43-44; 1Chr 5,8; 1Chr 8,13; Néh 8,4.

consonnes בן־שמע étaient ainsi dépouillées de leur sens primitif, il fallait leur donner un nouveau sens. Je peux m'imaginer que dans une première phase, on aurait lu בְּנִי שְׁמַע («mon fils, écoute !»), inspiré par des formules comparables dans d'autres textes sapientiaux (cf., p.ex., Prov 1,8; 4,10; 23,19). La traduction grecque (ἄκουε) reflète encore cette lecture comme le fait aussi la structure parallèle au v.12a: בְּנִי הִזָּהֵר («mon fils, garde-toi !»). Il est, certes, impossible de reconstituer toutes les phases du remaniement qu'aurait vécu, éventuellement, ce passage; mais j'ai essayé de reconnaître dans l'actuel texte canonique les reliquats du colophon primitif, une véritable note finale selon les modèles de l'époque.

Nous avons ainsi un colophon sous une forme minimale, comparable, par exemple, à celle de Jér 51,64b et Ps 72,20. Je me demande pourtant s'il ne faut pas supposer, déjà même pour la première phase rédactionnelle, une expression un peu plus développée pour la souscription du livre. Ne pourrait-on comparer l'«épilogue» du livre de Qohéleth à celui du Siracide ? Ce dernier, en Sir 50,27, contient quatre éléments:

(A) une indication sur le genre/titre de l'ouvrage: «Une instruction d'intelligence et de savoir...»
(B) une mention de la fixation par écrit: «... a été gravée en ce livre...»
(C) le nom de l'auteur: «... par Jésus fils de Sirakh, fils d'Eléazar, de Jérusalem...»
(D) l'éloge de l'auteur: «... qui a déversé comme une pluie la sagesse de son cœur»

Il me semble que l'on trouve des éléments comparables dans le **v.10**. Pour cette raison, je considère ce verset, avec le colophon du v.13a, comme la partie la plus ancienne de cette section du livre. Ce v.10 affirme d'abord que «Qohéleth a cherché [= s'est appliqué] à trouver des paroles de חֵפֶץ». Ce dernier terme est bien attesté dans l'ouvrage, avec pourtant des nuances de signification assez notables[1]. Primitivement il est chargé d'une forte dimension émotionnelle, celle d'un «profond plaisir» éprouvé dans la relation avec une personne ou une chose; cette signification est indubitable en 5,3 et 12,1. Donnant la préférence à cette nuance, des exégètes interprètent «paroles de חֵפֶץ» plutôt comme une qualification esthétique ou artistique du livre[2]. Une autre nuance, de sens beaucoup plus neutre, s'approche de la signification «affaire/

[1] Cf., p.ex., WILLIAM EWART STAPLES, «The Meaning of ḥēpeṣ in Ecclesiastes», dans: *JNES* 24 (1965), pp.110-112.

[2] Cf., p.ex., FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.416: «anziehungskräftige Form». Sans qu'il ne mentionne le nom de Franz Delitzsch, GERHARD CHARLES AALDERS s'oppose vivement à un regard aussi unilatéral: «De דברי־חפץ zijn dus ook woorden die intrinsieke waarde hebben. Daarbij behoeft een schoone vorm niet uitgesloten te zijn; door zulk een vorm kan de waarde nog verhoogd worden; maar op dien vorm komt het niet in de eerste plaats aan» (*Het Boek de Prediiker vertaald en verklaard* [Commentaar op het Oude Testament], Kampen: J.H. Kok, 1948, p.254).

chose» (cf. 3,1.17; 5,7; 8,6); cette compréhension plutôt «utilitaire» se reflète, par exemple, dans la traduction de la Vulgate: «verba utilia».

Pour bien comprendre «paroles de חֵפֶץ» dans le contexte particulier, il faut examiner s'il existe des expressions comparables dans le même *genre* de littérature, dans des textes sapientiaux en général et des épilogues en particulier. Déjà dans l'«Instruction pour Kagemni» (2700 av. J.-C.), une conclusion narrative évoque la «beauté» de l'enseignement sapiential: «ce fut plus beau dans leur cœur que tout autre chose dans le pays entier, et ils se mirent à y conformer leur vie»[1]. Christoph Dohmen propose de comprendre l'expression «paroles de חֵפֶץ» comme une locution désignant un genre stylistique particulier («Gattungsbezeichnung») en analogie avec le terme technique égyptien pour les «instructions pour un art de vivre» (les «Lebenslehren»)[2]. D'ailleurs, la traduction de Jérôme, «composuit prouerba»[3], atteste une compréhension très proche. On ne se trompe certainement pas en situant la tournure en question dans un milieu sapiential, cependant c'est aller un peu trop loin, me semble-t-il, de la qualifier de «Gattungsbezeichnung», car elle n'est attestée nulle part dans la littérature sapientiale de l'Ancien Testament. Celle-ci n'a probablement pas développé une terminologie très stéréotypée; un autre adjectif נָעִים («agréable, beau») apparaît dans l'introduction de la collection Prov 22,17ss pour jouer probablement le même rôle que חֵפֶץ. Le commentaire de Rabbi Samuel ben Meïr (Rashbam) présente une autre variante qui explique חֵפֶץ par l'adjectif טוֹב(«bon»)[4]. L'expression «paroles de חֵפֶץ» ne désigne donc pas seulement, de manière «technique», un genre littéraire («Gattungsbezeichnung»), mais elle souligne sans doute une *qualité*. Dans le cadre de cette littérature sapientiale, חֵפֶץ ne comporte pas d'accent émotionnel, mais désigne plutôt ce qui stimule l'intellect, la réflexion et la pensée. Emmanuel Podechard en a probablement donné la meilleure interprétation dans ce contexte spécifique: «présenter la vérité d'une façon *piquante*»[5].

---

1 JEAN LÉVÊQUE, *Sagesses de l'Egypte ancienne* (Suppl. aux Cahiers Evangile, 46), Paris 1983, p.11 (MIRIAM LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature, vol.I: The Old and Middle Kingdoms*, Berkeley – Los Angeles – London 1973, p.60: «It seemed good to them beyond anything in the whole land. They stood and sat accordingly»); cf. aussi dans l'«épilogue» de la «Sagesse d'Anii»: «Quand tes paroles sont agréables au cœur, le cœur est enclin à les recevoir avec joie» (JEAN LÉVÊQUE, *op. cit.*, p.49; cf. MIRIAM LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature, vol.II: The New Kingdom*, Berkeley – Los Angeles – London 1974, p.144).

2 «Der Weisheit letzter Schluß? Anmerkungen zur Übersetzung und Bedeutung von Koh 12,9-14», dans: *BN* 63 (1992), pp.13 et 14-15; Chr. Dohmen se réfère à K.F.DIETHARD RÖMHELD, *Die Weisheitslehre im Alten Orient. Elemente einer Formgeschichte* (BNB 4), München: Manfred Görg, 1989, pp.18sq.

3 *Commentarius in Ecclesiasten* (CChr.SL 72, 1959), p.357.

4 SARA JAPHET – ROBERT B. SALTERS, *The Commentary of R. Samuel Ben Meir* Rashbam *on Qoheleth* (1985), pp.212-213.

5 *L'Ecclésiaste* (1912), p.474.

Ainsi est décrit, au début du v.10, l'essentiel de l'activité de Qohéleth: son mérite est de s'être pleinement engagé (בִּקֵּשׁ) pour exposer son enseignement (ce qu'il avait «trouvé» [מצא]) en termes (דִּבְרֵים) susceptibles d'éveiller, attirer et stimuler (חֵפֶץ) ses auditeurs. On pourrait dire que cette présentation de l'enseignement de Qohéleth correspond aux éléments A et D de l'épilogue dans le livre du Siracide. Pourtant, pour notre livret, l'éloge reste plus modeste.

La seconde moitié du v.10 commence, en hébreu, par un participe passif (וְכָתוּב; «[il est] écrit»). Cette remarque correspond à l'élément B de l'épilogue du Siracide qui se réfère aussi à la fixation par écrit. Dans le texte de Qohéleth, la présence du participe passif a toujours dérangé les exégètes. La plupart préfèrent corriger cette forme en un infinitif qui serait parallèle à celui du v.10a (לִמְצֹא), donc dépendant encore du premier mot du verset («il a cherché»): «il s'est appliqué à trouver... et à écrire...». Il est vrai qu'une telle correction donnerait, du point de vue syntaxique, un texte plus fluide[1]. On pourrait, pourtant, voir deux petits défauts à cette proposition: 1) avoir le premier infinitif avec la préposition לְ et le second sans לְ n'est pas une très bonne construction syntaxique; 2) aucune attestation scripturaire (TM, LXX, Vulgate, etc.) ne permet de supposer qu'elle ait lu ce deuxième infinitif. Après une présentation assez détaillée des problèmes posés par cet élément textuel, Jean-Marie Auwers fait la remarque suivante: «En fait, il n'y aucune raison pour abandonner la *lectio difficilior* du TM, d'autant plus qu'elle a ici l'appui de la LXX»[2]. Personnellement, j'arrive à la même conclusion, mais pour des raisons différentes: non par fidélité au texte massorétique, mais par considération du *genre littéraire* qui explique probablement cette forme particulière d'un participe passif à cet endroit.

Une forme analogue se voit fréquemment dans les colophons des textes sapientiaux de l'Égypte Ancienne, par exemple dans celui de l'«Enseignement d'Ankh-shéshonqy»: «(Il est) écrit»[3]. Une telle notule rappelle que l'«auteur» d'un texte n'était pas toujours celui qui le fixait par écrit ou en faisait une copie[4]. Une précision du même ordre est aussi attestée par le titre de la collection en Prov 25sqq. qui d'une part, réclame l'autorité salomonienne, mais

---

[1] Cf. ANTOON SCHOORS, *The Preacher* (1992), pp.45-46 («This reading certainly makes a more fluent and meaningful sentence»); JAMES LEE CRENSHAW, «Qoheleth's Understanding of Intellectual Inquiry» (1998), p.218.

[2] «Problèmes d'interprétation de l'épilogue de *Qohèlèt*» (1998), p.274.

[3] MIRIAM LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature, vol.III: The Late Period* (1980), p.180: «Written»; HELLMUT BRUNNER, *Altägyptische Weisheit* (1988), p.291: «(Es ist) geschrieben.» (cf., ci-dessus, p.502 avec la note 7); cf. le colophon de l'«Enseignement d'Aménémopé»: «C'est terminé. Ecrit par Senou...» (cf., ci-dessus, p.504 avec la note 2).

[4] Cf. le colophon de l'«Instruction pour le roi Mérikarê»: «Mené à bon terme, selon la teneur de l'écrit. Copie faite par le scribe Khamwese pour lui-même...» (JEAN LÉVÊQUE, *Sagesses de l'Egypte ancienne* [Suppl. aux Cahiers Evangile, 46], Paris: Cerf, 1983, p.28).

d'autre part, mentionne des hommes du VIII[e] siècle: «Ce qui suit est encore une transcription de proverbes salomoniens due aux gens d'Ezékias, roi de Juda» (Prov 25,1 [TOB]). L'authenticité du contenu doit être certifiée, et dans ce cas précis, le nom du roi Ezékias y suffisait visiblement.

Une autre forme encore, qui accroît l'autorité d'un texte, affirme l'identité entre auteur et scripteur. Celui qui s'adresse à un «tu» dans l'introduction de Prov 22,17sqq. envisage lui-même *deux* étapes de son enseignement: a) «je vais t'*instruire*...»; b) «voici que j'ai *écrit* à ton intention...» (vv.19b-20). La même chose vaut pour l'épilogue du livre du Siracide: Jésus ben-Sirakh avait «déversé la sagesse» (ἀνώμβρησεν σοφίαν), mais aussi fixé par écrit (ἐχάραξεν ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ) son «instruction» (50,27).

Dans cette partie finale du livre de Qohéleth, on ne peut guère supposer la mention d'une semblable *double* activité du Maître; la forme du participe passif («il est écrit») n'est pas favorable à une telle hypothèse. Il faut plutôt reconnaître en Qohéleth un sage qui communiquait l'essentiel de sa pensée par un enseignement *oral*. Les דְּבָרִים évoqués dans la première moitié du verset, sont bien des «paroles» *dites*. Ceux qui assurèrent la fixation par écrit restent dans l'anonymat d'un participe passif. Cependant, la souscription tient à souligner la fidélité de ce travail: «écrit exactement (יֹשֶׁר)». La TOB rend le même sens un peu plus librement: «la teneur exacte est ici transcrite»[1].

Je comprends encore les derniers mots du v.10 au même sens: «ce sont les paroles authentiques» (TOB). Cela recommande le texte du livre comme exprimant fidèlement l'enseignement donné par Qohéleth. De manière générale, les exégètes supposent que le terme אֱמֶת («vérité») concerne les paroles du maître lui-même; ils lisent donc דִּבְרֵי אֱמֶת en parallélisme avec דִּבְרֵי־חֵפֶץ, l'épilogue soulignait que l'enseignement de Qohéleth n'était pas seulement «stimulant» (חֵפֶץ), mais aussi vrai (אֱמֶת)[2]. Cependant, il me semble peu probable que le v.10b, après avoir évoqué l'authenticité de la transcription du texte, revienne au contenu de l'enseignement de Qohéleth. La même tournure דִּבְרֵי אֱמֶת, notons-le, est aussi attestée en Jér 23,28, où il ne s'agit pas de la «vérité» du *contenu* de la parole divine, mais clairement du problème de la *transmission authentique* du message par les prophètes: «que le prophète qui a ma parole proclame *exactement* ma parole !». Cette authenticité est aussi soulignée dans des textes sapientiaux de l'Égypte Ancienne, par exemple à la fin des «Maximes de Ptah-hotep»: «Achevé, du commencement jusqu'à la fin,

---

1 Cette traduction est adoptée aussi par JEAN-MARIE AUWERS, «Problèmes d'interprétation de l'épilogue de *Qohèlèt*», (1998), pp.274-275. Cf. NORBERT LOHFINK, «Les épilogues du livre de Qohélet» (1995), p.86: «...mises par écrit en bon ordre».

2 Ainsi, p.ex., EMMANUEL PODECHARD (*L'Ecclésiaste* [1912], p.474): «Qoh. a cherché l'agrément, mais sans sacrifier jamais la justesse de la pensée ni l'exactitude de l'expression au désir d'être agréable et piquant».

selon ce qui fut trouvé dans l'écrit»[1]. La fidélité de la transmission est d'une importance primordiale; le colophon du livre de Qohéleth insiste par itération sur la fiabilité des paroles transmises.

Résumons:

v.10a:	בִּקֵּשׁ קֹהֶלֶת לִמְצֹא דִּבְרֵי־חֵפֶץ
v.10b:	וְכָתוּב יֹשֶׁר דִּבְרֵי אֱמֶת
v.13a:	סוֹף דִּבְרֵי קֹהֶלֶת בֶּן שִׁמְעַ
v.10a:	Qohéleth s'est appliqué à trouver des paroles stimulantes.
v.10b:	[Tout] est exactement transcrit, les paroles sont authentiques.
v.13a:	Fin des paroles de Qohéleth ben-Shiméa.

Abstraction faite des indications «techniques» contenues dans ce colophon concernant la clôture définitive du livret (סוֹף; v.13a) et la fiabilité de sa transmission et transcription (v.10b), seul le v.10a offre une appréciation globale, et laconique, du livre. Que dit-elle ?

Une souscription ne peut s'exprimer qu'en termes *positifs* sur l'ouvrage conclu. Quelle que soit sa nuance précise, le mot חֵפֶץ évoque indubitablement des connotations *positives* (et non seulement «techniques» quant au genre littéraire[2]). Cette note finale affirme que le contenu du livret de Qohéleth ben-Shiméa (mon «Qohéleth le Sage») n'est pas essentiellement déroutant ou pessimiste, mais «stimulant» voire «attrayant» ou «agréable». Cette appréciation est possible puisque l'ouvrage trouve son aboutissement dans l'éloge de la «joie de vivre» (8,9.15).

Pourtant, cette souscription ne déclare pas simplement que le livret présente un texte si louable ou, pour reprendre les termes du v.10a, que Qohéleth a «trouvé» (מצא) des mots attrayants, mais toute cette appréciation finale est introduite par le verbe בִּקֵּשׁ. Ce «chercher» ne doit évidemment pas être compris au sens où Qohéleth aurait bien «essayé» de formuler un texte de haute qualité, mais qu'il aurait échoué, ne serait-ce que partiellement. Ce verbe «chercher» ne vise pas le livret en tant que résultat, et moins encore ne suggère des restrictions à l'éloge de son auteur, mais il indique l'effort énorme investi par Qohéleth pour heureusement formuler son enseignement.

Le *processus* de la «recherche» (בקשׁ) est donc aussi important que son résultat (מצא; «trouver»). Ainsi, à mon avis, la souscription confirme ce que j'ai découvert et démontré dans le livret de Qohéleth le Sage, à savoir que ses réflexions sont essentiellement marquées par un *procédé* argumentatif invitant

---

1 JEAN LÉVÊQUE, *Sagesses de l'Egypte ancienne* (1983), p.22 (cf. MIRIAM LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature, vol.I: The Old and Middle Kingdoms* [1973], p.76).
2 Cf., ci-dessus, p.506 (avec la note 2).

le lecteur à faire, à son tour, le chemin de «chercher» et «trouver». L'éloge de la «joie de vivre» est pleinement crédible parce qu'il suit une prise en compte sérieuse de tous les aspects du réel.

*L'avertissement final (le «Disciple»): Qoh 12,10.*12-13*

Nous appelons «Disciple» la main rédactionnelle qui, dans l'ensemble du livre, a accusé les connotations de fugacité et d'inutilité voire d'absurdité. Nous avons vu que l'interprétation critique qu'il donne du livret de «Qohéleth le Sage», et lui ajoute, va jusqu'à mettre en question même la joie de vivre (2,1-3)[1], point culminant du texte dans la version première. La visée de ces interventions si pessimistes tient toute entière dans les termes de l'inclusion (1,2 et 12,8): «Vanité des vanités, a dit Qohéleth, tout est vanité». Le Disciple revendique l'autorité du maître («...a dit Qohéleth») et prétend ainsi rester fidèlement dans la ligne de celui-ci, mais vu de l'extérieur et avec le recul historique, on voit bien que l'enseignement est radicalement différent.

Dans l'épilogue, on peut aussi observer un certain changement de ton et de caractère. Le Disciple transcrit tout d'abord fidèlement l'appréciation finale du livre et la note concernant l'authenticité de la transmission (v.10); je ne peux, en effet, reconnaître aucun élément dans ce v.10 qui fasse penser à une intervention rédactionnelle de sa part. Cependant, le ton change au **v.12** avec l'utilisation explicite de la négation אֵין («pas de fin») et de la racine יגע («se fatiguer», «s'épuiser», etc.). Ces mots évoquent des aspects *négatifs*. Il est vrai qu'ils sont introduits par une sorte de formule d'avertissement («mon fils, laisse-toi instruire !»), exhortant précisément à *éviter* ces comportements considérés comme nuisibles, mais bien évidemment, dans le v.12, le lecteur ne goûtera guère une atmosphère de «joie de vivre».

De même du point de vue formel, l'adresse «mon fils !» s'écarte sensiblement de l'orientation directrice de l'enseignement donné par le livret de Qohéleth le Sage. Celui-ci avait mis l'accent principal sur les observations, sur leur réflexion, puis sur les conséquences qu'il en tirait. Formellement, tout ce processus argumentatif engage seulement le «je», ses expériences et ses conclusions. Il va de soi qu'en tant qu'enseignement sapiential, tous les développements visaient, de manière implicite, un «tu»: chacun des disciples et auditeurs. Ils étaient invités à faire *leur* chemin de réflexion qui devait les conduire des expériences aux choix pour la vie. L'autorité du maître était sans

[1] Cf., ci-dessus, pp.108-110.

doute manifeste, mais elle ne décrétait rien de manière impérative ni autoritaire. Le «Disciple», par contre, dans cet élargissement de la souscription, prend une autre attitude: expliciter l'implicite et imposer ce qui se propose.

Il adopte ainsi une autre forme de clôture: un avertissement final. Ce genre littéraire particulier n'est pas nouveau à son époque; on trouve déjà quelque chose de comparable, par exemple, dans l'«Instruction pour Kagemni»: «Tout ce qui est écrit dans ce livre, accueillez-le tel que je vous l'ai dit. N'allez pas au-delà de ce qui y est prescrit»[1]. Dans la littérature biblique, on trouve un avertissement final à la fin du premier recueil de sentences dans le livre des Proverbes, en 24,21, d'ailleurs avec la même adresse בְּנִי («mon fils !»). L'intention n'est pas très différente dans la conclusion du livre du Siracide, même si formellement il n'y a pas d'apostrophe à un «tu», mais une annonce de salut («macarisme») pour celui qui suit les conseils de sagesse (50,28-29). D'un certain point de vue, on peut également mentionner les formules de conclusion («bénédiction» ou «doxologie») à la fin de chacune des cinq parties du Psautier (41,14; 72,18-19; 89,53; 106,48; 150,1-6) ainsi qu'à la fin du livre de la Sagesse (Sag 19,22).

Visiblement, jugeant insuffisant un colophon qui n'évoquait que des aspects du livre lui-même (v.10), le Disciple, par contre, cherche l'impact que celui-ci devrait avoir sur le *lecteur*. Pour concevoir son texte élargi, il reprend le verbe זהר (au nif'al) qu'il avait déjà utilisé en 4,13. Au sens premier il signifie «se laisser conseiller (instruire)». Celui qui refuse les «conseils» risque de ressembler au roi de 4,13, qualifié de כְּסִיל («insensé»). L'attitude de «se laisser conseiller», en revanche, manifeste une volonté d'«écouter» (שמע); les deux verbes זהר et שמע sont aussi utilisés de manière parallèle en Jér 4,16[2]. Premièrement, le verbe זהר a donc un sens assez neutre («conseiller», «instruire»); le sens d'«avertissement» ne s'impose que par le contenu *négatif* du texte qui suit.

Du point de vue sémantique, le v.12b est marqué par la double attestation de הַרְבֵּה («nombreux», «beaucoup»). L'énoncé s'en prend donc tout particulièrement à l'outrance. Des réserves de ce genre apparaissent dans l'ensemble du livre de Qohéleth; la critique des excès est un motif de l'enseignement sa-

---

1 JEAN LÉVÊQUE, *Sagesses de l'Egypte ancienne* (Suppl. aux Cahiers Evangile, 46), Paris: Cerf, 1983, p.11 (cf. MIRIAM LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature, vol.I: The Old and Middle Kingdoms*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1973, p.60; cité aussi par CHOON-LEONG SEOW; «Beyond Them, My Son» [1997], p.136 [avec la note 45]).

2 Il est impossible de dire si cette forme בְּנִי הִזָּהֵר est déjà influencée par une lecture בְּנִי שְׁמַע du patronyme בן־שמע (cf., ci-dessus, p.504) ou si, inversement, sa propre expression בְּנִי הִזָּהֵר aurait incité le Disciple à lire dès lors l'ancien patronyme comme une formule parallèle, donc בְּנִי־שְׁמַע. L'utilisation du nom «Qohéleth», seul, dans l'inclusion ajoutée par le Disciple (1,2 et 12,8), montre toutefois que celui-ci n'attribuait aucune importance à un patronyme.

piential de tous les temps et de toutes les cultures. Dans cette perspective, la racine linguistique רבה/רבב est aussi présente dans les réflexions du Maître, qui dénonçait, lui, les conséquences négatives de «beaucoup de sagesse» (1,18). La souscription n'évoque que l'«excès» dans le «faire des livres» (עֲשׂוֹת סְפָרִים). Michael Fishbane a rapproché cette tournure des formules de colophons de la littérature babylonienne et assyrienne pour démontrer que l'expression עֲשׂוֹת סְפָרִים est un terme technique du vocabulaire des scribes; cette expression définissait d'abord la «composition» de livres et leur «compilation»[1].

Or, le premier élément de l'avertissement final est une constatation (sous forme d'une proposition nominale): «à composer excessivement des livres – il n'y a pas de fin». À un premier niveau de lecture, ce n'est pas une interdiction expresse de rédiger encore des livres[2]. Le Disciple se borne à *constater* une démesure et ne la voit pas encore à son terme (קֵץ). On pourrait encore se demander si l'auteur avait en vue un genre particulier (d'autres livres sapientiaux concurrentiels ? le foisonnement de la nouvelle littérature apocalyptique ? la production littéraire des autres pays ? etc.), mais le texte ne donne aucun indice à ce sujet. Ce n'est d'ailleurs pas du tout un certain *contenu* qui est rejeté, mais seulement l'*excès* dans la production de livres. Notons aussi qu'en augmentant considérablement le volume du livret de son maître, le Disciple avait lui-même cédé à ce penchant – tout comme les rédacteurs deutéronomistes qui, après avoir retravaillé le texte du Deutéronome, s'empressent de souligner (et même à deux reprises): «Tu n'y ajouteras rien et tu n'y enlèveras rien» (Dtn 4,2 et 13,1)[3].

Le second «excès» mentionné par le Disciple dans son avertissement final, est un trop en להג. C'est ici la seule attestation de cette racine linguistique (*hapax legomenon*), fait qui rend extrêmement difficile toute détermination d'une signification précise[4]. La traduction araméenne du Targoum l'a com-

---

[1] *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford: Clarendon Press, 1985, p.31: «The two verbs, *uppušu* and עשה, are thus interlinguistic variants and conjointly reflect a specialized international scribal vocabulary».

[2] La LXX, cependant, a justement interprété le texte au sens d'une interdiction explicite: φύλαξαι ποιῆσαι βιβλία πολλά; le Targoum propose une compréhension toute contraire: «mon fils, efforce-toi de composer d'innombrables livres de sagessse jusqu'à l'infini, d'étudier beaucoup les paroles de la Torah et de réfléchir à la faiblesse de la chair» (CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste et son double araméen* [1990], p.95; ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa [1992], p.167).

[3] Cf. les remarques à ce sujet dans mon commentaire *5.Mose* (ZBK 5.1 et 5.2), Zürich: Theologischer Verlag, 1994, pp.19 et 492.

[4] On a même proposé de la remplacer par une racine linguistique mieux attestée; FELIX PERLES (*Analekten zur Textkritik des Alten Testaments*, München: Th. Ackermann, 1895; p.29), p.ex., rappelle que le Midrash Rabba a interprété la forme להג au sens de להגות, un infinitif du verbe הגה («murmurer», «parler [à mi-voix]»). Mais la disparition de la désinence de l'in-

prise au sens de «s'occuper» (עסק)[1], la Septante (LXX) lit μελέτη («souci», «occupation», «études») et Jérôme propose «meditatio»[2]. Cette convergence assez large des traductions anciennes fait penser que cette racine hébraïque doit désigner ici des études scolaires ou philosophiques. Mais, encore une fois, l'accent n'est pas mis sur le contenu de ces «études» ou sur leur orientation, mais exclusivement sur le «trop» (הַרְבֵּה).

La raison pour laquelle le Disciple rejette l'excès d'une production littéraire et d'un travail intellectuel, ne se révèle qu'à la fin: יְגִעַת בָּשָׂר (litt.: «fatigue de la chair»). Du point de vue grammatical, il s'agit de nouveau d'une proposition nominale qui suggère donc une simple constatation. Cependant, du moment où la «chair» est ainsi évoquée, *chacun* (avec son propre בָּשָׂר) est impliqué dans cette affirmation à première vue distanciée et neutre. Car personne ne souhaite l'épuisement (יגע) de ses forces. Les connotations *négatives* de cette racine יגע sont incontestables; le Disciple l'avait introduite dans l'«ouverture» du livre (en 1,8[3]), et il n'est peut-être pas accidentel qu'elle revienne ici, dans la souscription. Voilà un phénomène remarquable: dans un milieu de réflexions et d'études tel que l'on décrit habituellement les cercles sapientiaux, surgit, précisément là, un «conseil» (זהר) qui subordonne toutes les activités intellectuelles et rédactionnelles à la conservation vigoureuse et saine de la «chair». Ce conseil s'inspire certainement de l'enseignement de Qohéleth le Sage, dans la mesure où celui-ci avait pris une distance critique vis-à-vis des attentes exagérées et idéologiques placées dans une «sagesse» et avait ainsi contribué à une vive mise en question de l'estime, traditionnellement si haute, réservée aux «sages»[4]. On doit également penser à sa «conclusion» qui met l'accent sur le «manger, boire et se réjouir» (8,9.15)[5]. Mais à présent le Disciple, après avoir désavoué le «se réjouir» (2,1.3), ne peut retenir que le «manger et boire» pour garantir à la «chair», aussi longtemps que possible, les forces nécessaires et pour éviter son «épuisement» prématuré (יגע). Car, comme il l'avait dit en 1,8, «tout [et le בָּשָׂר de l'être humain inclus !] est soumis à une activité pénible et fatigante, mais finalement stérile». Ne pas accélérer ce processus inévitable, telle est la seule démarche encore possible, l'unique but que le Disciple assigne à l'existence de l'homme. La

finitif (ות-) est peu probable, et une préposition ל (devant l'infinitif) ne conviendrait pas non plus au contexte. Ibn Ezra a déjà souligné que ל doit être considéré comme la première consonne de la racine linguistique (ARIANO GÓMEZ ARANDA, *El comentario de Abraham Ibn Ezra* [1994], pp.190 et 127*).

1 ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa (1992), p.167; CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste et son double araméen* (1990), p.95.

2 *Commentarius in Ecclesiasten* (CChr.SL 72, 1959), p.359.

3 Pour la compréhension de ce verset, dans le cadre de l'interprétation ajoutée par le Disciple, cf., ci-dessus, pp.155-156.

4 Cf., ci-dessus, pp.47-50 (Qoh 1,18)); pp.54-55 (Qoh 2,16); pp.65, 94, etc.

5 Cf., ci-dessus, pp.70-76.

«joie de vivre» proclamée par le maître, s'est complètement perdue; le «vivre» n'est plus qu'une fonction de la «chair» (בָּשָׂר).

Pour ne laisser aucun doute sur sa vision de l'homme, le Disciple ajoute (au **v.13bβ**): «Car c'est là tout l'homme» (כִּי־זֶה כָּל־הָאָדָם).

Cet élément textuel (v.13bβ) a régulièrement posé d'énormes problèmes à l'exégèse parce qu'on ne trouvait pas une solution pleinement satisfaisante pour le pronom démonstratif זֶה qui, dans le texte canonique, est sans référence évidente. Traditionnellement, on a expliqué le זֶה en ce sens qu'il devait reprendre l'ensemble des deux impératifs qui le précèdent (v.13bα: «crains Dieu et observe ses commandements»)[1]. Cependant, si telle était vraiment la fonction de ce pronom, on aurait plutôt attendu la forme du féminin habituellement utilisée aussi pour le «neutre». Sans meilleure explication on doit se ranger à l'avis de Michael V. Fox qui constate sans ambiguïté: «The phrase in Qohelet is elliptical, but it is not clear how the ellipsis is to be completed»[2]. Pour «compléter» la phrase les propositions sont nombreuses, par exemple: «ceci est le *devoir*, l'*affaire* de tout homme», «ceci est *conforme*, *essentiel* à la nature de l'homme», «ceci *ne trahirait pas* la pensée», etc.[3]. Signalons qu'un texte sapiential du IIe millénaire se termine de manière comparable: «Tel est le sort de l'homme»[4].
Ma propre compréhension du texte part d'un concept rédactionnel et lit le v.13bβ comme une explication (כִּי) dans laquelle le Disciple motive l'importance qu'il avait mise, au v.12b, sur la notion בָּשָׂר. Ce terme est, en effet, un nom masculin et convient ainsi parfaitement comme mot de référence pour le pronom démonstratif זֶה. Ce rapport immédiat entre l'avertissement (v.12) et sa motivation (v.13bβ) fut pourtant détruit au cours du processus de transmission et de rédaction, parce qu'une telle anthropologie centrée exclusivement sur בָּשָׂר était inacceptable pour le Théologien-Rédacteur et demandait, selon lui, une modification interprétative du texte.

L'homme (הָאָדָם) est «chair» (בָּשָׂר), rien que «chair». בָּשָׂר est ce qui constitue le «tout» (כֹּל) de l'homme[5]; il n'y a rien de plus, dit le Disciple. Nous sommes ici en présence de la même tendance à généraliser et totaliser (כֹּל) qui

---

[1] Cf., p.ex., AUGUST KNOBEL, *Koheleth* (1836), p.371: «dies, nämlich Gott verehren, soll jeder Mensch. Den Begriff „sollen" muss man sich aus den vorhergehenden Imperativen hinzudenken».

[2] *Qohelet* (1989), p.329.

[3] Cf. EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), p.484.

[4] BENDT ALSTER, «The Sumerian Poem of Early Rulers and Related Poems», dans: *Orientalia Lovaniensia Periodica* 21 (1990), p.23 (A:22: «the share of mankind»; «the regulations of mankind»); MANFRIED DIETRICH, «"Ein Leben ohne Freude...". Studie über eine Weisheitskomposition aus den Gelehrtenbibliotheken von Emar und Ugarit», dans: *UF* 24 (1992), pp.20,22 et 24 [cf., ci-dessus, p.473 note 4). Pour les textes ougaritiques cf. aussi JEAN NOUGAYROL, «Sagesses en dictons», dans: *Ugaritica* V (1968), p.295 («Tel est le lot de l'homme de bien» [R.S. 25.130, lignes 38's.]), p.298 («Tel est le lot [?] des hommes» [R.S. 23.34 lignes 14's.]); pour le texte d'Emar cf. aussi DANIEL ARNAUD, «Les textes suméro-accadiens: un florilège», dans: Dominique Beyer (éd.), *Meskéné - Emar. Dix ans de travaux 1972-1982*, Paris: Editions Recherche sur les civilisations, 1982, p.51 («Tel est le lot de l'humanité»).

[5] L'expression כָּל־הָאָדָם permettrait aussi la compréhension «chaque homme», mais il est significatif que les traductions anciennes soutiennent l'interprétation proposée ci-dessus («tout l'homme»): πᾶς ὁ ἄνθρωπος (LXX); ὅλος ὁ ἄνθρωπος (Symmaque); omnis homo (Jérôme), etc. Cf. EMMANUEL PODECHARD, *L'Ecclésiaste* (1912), pp.483-484.

s'exprime aussi, par exemple, dans l'inclusion («*Tout* est vanité»). Dans ses formulations de conclusion, le Disciple retient seulement ce qu'il souhaite accentuer. Ainsi, pour son concept anthropologique, il renonce à faire encore mention des forces vitales et spirituelles (נֶפֶשׁ et רוּחַ). L'être humain est בָּשָׂר, sans différer des animaux (cf. 3,18-22).

Résumons:

v.10a:	בִּקֵּשׁ קֹהֶלֶת לִמְצֹא דִּבְרֵי־חֵפֶץ
v.10b:	וְכָתוּב יֹשֶׁר דִּבְרֵי אֱמֶת
v.*12a:	בְּנִי הִזָּהֵר
v.12bα:	עֲשׂוֹת סְפָרִים הַרְבֵּה אֵין קֵץ
v.12bβ:	וְלַהַג הַרְבֵּה יְגִעַת בָּשָׂר
v.13bβ:	כִּי־זֶה כָּל־הָאָדָם
v.13aα:	סוֹף דִּבְרֵי קֹהֶלֶת
v.13aβ:	בְּנִי שְׁמַע
v.10a:	Qohéleth s'est appliqué à trouver des paroles stimulantes.
v.10b:	[Tout] est exactement transcrit, les paroles sont authentiques.
v.*12a:	**Mon fils, laisse-toi instruire !:**
v.12bα:	**Composer trop de livres n'a pas de fin;**
v.12bβ:	**trop s'investir dans l'étude épuise le corps.**
v.13bβ:	**Car, sa nature corporelle, voilà tout l'homme.**
v.13aα:	Fin des paroles de Qohéleth ~~ben-Shiméa~~.
v.13aβ:	**Mon fils, écoute** [les conseils] **!**

Les lignes ajoutées par le Disciple au colophon déjà existant reflètent la même résignation profonde qui caractérise tous ses ajouts interprétatifs. Il n'y a plus aucune perspective pour la vie humaine si ce n'est de maintenir sa «chair» (בָּשָׂר) en aussi bonne condition que possible. L'essentiel de l'être humain consiste, en définitive, dans sa corporalité et, par conséquent selon les affirmations de 3,18-22, dans son animalité.

L'épilogue (le «Théologien-Rédacteur»): Qoh 12,9-14

Le texte de la souscription, tel que le Théologien-Rédacteur l'a reçu, était composé de deux éléments: un colophon (avec des indications sur l'auteur, son livre et la fiabilité de la transmission) et un avertissement final (marqué par un concept anthropologique extrême). Le commentateur ajoute des remarques dans l'un et dans l'autre, d'abord en précisant le profil de l'auteur

«Qohéleth» (v.9), et, surtout, en appliquant à la finale *anthropo*–logique une accentuation *théo*–logique dominante (v.14).

Les exégètes n'ont jamais jugé nécessaire de relever que deux versets consécutifs (v.9 et v.10) comportent le *même* sujet: «Qohéleth». Cette répétition ne pose certes pas un problème grammatical, mais elle est tout de même étonnante, car il est plutôt inhabituel de retrouver le même sujet de manière identique sans que, entre-temps, il y en ait eu un autre, ou bien une proposition nominale intercalée ou un autre élément syntaxique qui nécessite cette répétition. Par contre, si l'on considère le **v.9** comme un ajout expliquant le v.10, il va de soi que lui, tout au début de l'épilogue, doit introduire le nom «Qohéleth». La rédaction n'a pas touché au v.10, car on ne modifie pas les textes de la tradition pour de seules raisons stylistiques. Ainsi mon concept rédactionnel explique la double mention de ce nom.

Une explication semblable permet maintenant de mieux comprendre aussi le premier mot du v.9, וְיֹתֵר, qui a régulièrement intrigué les exégètes[1]. Il me semble déjà remarquable que ce verset commence par un וְ («et») qui suscite la question de la relation ainsi voulue. Quant à la racine יתר, elle indique ce qui «reste» [ici: reste à dire?], ce qui «dépasse» [ce qui a été dit?] ou un «surplus». Mais la question s'est toujours posée: יתר par rapport à quoi ? Il me semble que si nous voyons ici un ajout du Théologien-Rédacteur, cette notion וְיֹתֵר assume *deux* fonctions: a) du point de vue du *contenu*, elle indique ce qui vient «en plus» au regard de ce qui est déjà dit de Qohéleth, au v.10, ce que l'interprète reçoit déjà en tant que tradition, même si, dans l'ordonnance actuelle du texte, cet élément auquel il se réfère ne se trouve qu'*après* l'ajout rédactionnel; b) du point de vue *syntaxique* et *contextuel*, le terme וְיֹתֵר peut aussi être lu comme une introduction quasi technique de l'ensemble de l'épilogue: «et il reste à dire que...»[2].

Le premier énoncé («Qohéleth a été un sage») ne semble rien apporter de nouveau, car on pourrait dire qu'implicitement, tout le livre avait déjà présenté son auteur comme un «sage»[3]. Cependant, la fonction d'un épilogue est justement de *souligner* certains aspects, même si ceux-ci peuvent paraître évi-

---

1 Je me borne de nouveau à renvoyer aux deux articles les plus récents (cf., ci-dessus, p.499 avec les notes 5 et 6), celui de CHOON-LEONG SEOW (pp.127-129) et celui de JEAN-MARIE AUWERS (pp.267-269). Pour une discussion plus détaillée cf. ANTOON SCHOORS, *The Preacher* (1992), pp.115 et 138-139.

2 Cf., p.ex., HANS WILHELM HERTZBERG, *Prediger* (1932), p.185 («Das ist nachzutragen: ...»); AARRE LAUHA, *Kohelet* (1978), p.217 («Ein Nachtrag: ...»); MICHAEL V. FOX, *Qohelet* (1989), p.322 («"and a remainder [= an additional thing] (is the fact) that Qohelet was a sage"; thus, "Furthermore..."»).

3 Cf., p.ex., FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.414: «... daß Koheleth ein חכם war, das ist nichts was zu sagen erübrigt, als solcher redet er ja im Buche von Anfang bis Ende».

dents[1]. Pour le Théologien-Rédacteur, il était probablement d'une importance primordiale d'appliquer expressément le terme חָכָם («sage») à Qohéleth. En effet, le livre, sous la forme qu'il avait reçue du Disciple, suggérait plutôt une *critique* véhémente de la sagesse (traditionnelle), et la formule finale «vanité des vanités...» (en 12,8) ne confortait pas la qualité sapientiale de l'ouvrage. Enfin, le colophon (v.10) n'avait pas non plus utilisé explicitement un terme de la racine חכם, même si son expression דִּבְרֵי־חֵפֶץ pouvait refléter le langage de ce milieu[2]. Si ce titre de «sage» est expressément revendiqué pour l'auteur du livre de Qohéleth, il ne s'agit probablement pas de vouloir surtout faire l'éloge d'un *auteur*, mais de garantir au *livre* sa place dans la littérature des «sages», qui à cette époque, commençait à trouver une certaine «reconnaissance officielle» (pour ne pas parler de «canonisation»). À ce propos, on peut rappeler l'intitulé de la collection Prov 24,23-34: «Ceci est encore des Sages» (24,23); l'appartenance aux «Sages» (לַחֲכָמִים) était visiblement devenue un critère important pour l'intégration aux recueils des «Proverbes» et pour la transmission littéraire et en quelque sorte «officielle». En ce sens, la première remarque du v.9 souligne qu'il faut considérer «Qohéleth» (קֹהֶלֶת) sans conteste comme un «sage» et, par conséquent, ranger son texte au nombre des livres des «Sages» (לַחֲכָמִים). «Qohéleth a été un *sage*» indique donc, en toute brièveté, l'appellation reconnue que le Théologien-Rédacteur revendique autant pour le statut de l'auteur que pour la reconnaissance du livre.

Tout ce qui suit, introduit par עוֹד («encore», «aussi»), n'est qu'un développement de ce titre de «sage». En premier, il est dit qu'il avait «enseigné la connaissance au peuple». Il s'agit là d'un correctif assez important par rapport au colophon qui n'avait évoqué que la «recherche» (בקשׁ et מצא; v.10) menée par Qohéleth; non, dit maintenant le Théologien-Rédacteur, ses textes en «je» ne représentent pas des réflexions purement personnelles poursuivies pour ainsi dire dans une «tour d'ivoire», mais il les avait aussi communiquées ou «enseignées» (למד).

Pour de nombreux exégètes, une telle remarque sur l'«enseignement» de Qohéleth semble peu satisfaisante, car disent-ils, l'instruction faisait ordinairement partie de l'activité d'un «sage». Ils cherchent alors un accent particulier exprimé par cette proposition, et certains le trouvent dans une autre compréhension de עוֹד: «*continuellement*, il a enseigné...». Cette interprétation fut proposée par Ibn Ezra[3] et assez souvent adoptée par les exégètes, tout récemment encore par Choon-Leong Seow[4]. D'autres sont d'avis que l'accent du verset est mis sur הָעָם en ce sens que Qohéleth n'avait pas seulement

---

[1] À ce sujet, on peut aussi mentionner le prologue du livre du Siracide et son épilogue qui, tous deux, soulignent explicitement la σοφία de Jésus fils de Sirakh.

[2] Cf., ci-dessus, pp.505-507.

[3] MARIANO GÓMEZ ARANDA, *El comentario de Abraham Ibn Ezra al Libro del Eclesiastés* (1994), p.126* (תמיד), p.188 («*siempre*»).

[4] «Beyond Them, My Son» (1997), p.129 avec la note 13.

donné son enseignement dans un petit cercle privilégié et élitaire, mais dans un cadre très large voire public[1]. Norbert Lohfink n'a pas hésité à faire de Qohéleth un philosophe itinérant d'après les modèles du monde grec et hellénistique[2]. Si le texte hébreu avait vraiment voulu mettre l'accent sur הָעָם, il aurait pu dire tout simplement: עוֹד לִמַּד אֶת־הָעָם.

Le complément d'objet du verbe למד («enseigner») a certainement son importance: le mot דַּעַת appartient à la même racine ידע («connaître» au sens de «retenir comme conclusion») qui marque régulièrement les démarches de Qohéleth le Sage dans leur troisième palier argumentatif. Ce rapport avec les formes *verbales* de ידע dans le livret initial est encore renforcé, si on lit, légitimement, דַּעַת comme un infinitif: «il a enseigné l'aptitude à connaître...». Il semble que Rabbi Samuel ben Meïr (Rashbam) avait à sa disposition un manuscrit hébreu qui, indiscutablement, avait supposé un infinitif (לדעת), de sorte que l'enseignement ne portait pas sur l'acquisition des connaissances, mais plutôt sur la capacité d'appliquer le même procédé de ידע[3]. Toutefois, quelle que soit la nuance que l'on donne au terme דַּעַת, l'accent principal de la proposition porte sur le fait même de l'enseignement: Qohéleth n'était pas seulement «chercheur» (v.10), mais aussi «enseignant» (v.9).

La deuxième moitié du v.9 poursuit la description de l'activité du «sage» Qohéleth, mais la compréhension précise des termes utilisés n'est pas sans difficultés. Le premier verbe appartient à la racine linguistique אזן qui, normalement, désigne l'«oreille» et l'acte d'«écouter». Les traductions anciennes ont toutes essayé de comprendre le texte hébreu en partant de là (LXX: οὖς; Targoum: צית af.; Jérôme: «audire»[4]). L'exégèse rabbinique du Moyen Âge, cependant, a suggéré de supposer l'existence d'une deuxième racine אזן pré-

---

1 Cf., p.ex., ROBERT GORDIS, *Koheleth* (1951, ^{3}1968), p.352 («Koheleth was not merely a professional Wisdom teacher whose activity was limited to the scions of the rich; through his writings he taught Wisdom to the *people*»); CHOON-LEONG SEOW, *Ecclesiastes* (1997), p.384 («the general public is meant and not just a specific community at a point in time»); JEAN-MARIE AUWERS, «Problèmes d'interprétation de l'épilogue de *Qohèlèt*» (1998), p.270 («En Qo 12,9, le mot עם désigne sans doute, par opposition à חָכָם, ceux qui n'ont pas étudié dans les écoles de sagesse»); ALBERT DE PURY, «Ketubim» (1999), p.192 note 103 («Le *'wd* du verset 9bα désigne donc plutôt une activité exceptionnelle: tout en étant un grand savant, il n'a pas dédaigné, à l'occasion, enseigner en public»).

2 NORBERT LOHFINK, *Kohelet* (1980, ^{3}1986), p.12: «... daß Kohelet seine Lehre nach Art der griechischen Wanderphilosophen auf dem Marktplatz öffentlich (= dem "Volk") angeboten hat, natürlich wie diese gegen angemessene Bezahlung. Das muß dann in Jerusalem etwas Neues gewesen sein und hat Aufsehen erregt»; cf. aussi son article «Les épilogues du livre de Qohélet et les débuts du canon» (1995), p.84: «Qohélet a rendu publique sa doctrine d'une manière qui évoquait l'activité des penseurs grecs allant de ville en ville et philosophant sur les places publiques».

3 SARA JAPHET – ROBERT B. SALTERS, *The Commentary of R. Samuel Ben Meir* Rashbam *on Qoheleth* (1985), pp.212-213: כדי שידעו ויחכמו העם; «so that the people might know and become wise».

4 *Commentarius in Ecclesiasten* (CChr.SL 72, 1959), p.357: «...et audire eos fecit».

sente aussi dans le nom מֹאזְנַיִם («balance») et signifiant donc «peser»[1]. Cette proposition fut très largement acceptée[2], mais demeuraient de sérieuses objections philologiques[3]. S'ajoute aussi le critère du contexte: si on considère la suite des trois verbes dans le v.9b, je suis d'avis que le premier doit indiquer le rapport fondamental d'un sage à la tradition – l'«écoute», et cela comme une disposition première, avant de se déterminer en quoi que ce soit dans ce domaine.

C'est seulement le deuxième verbe du v.9b qui désigne une attitude plus autonome et critique vis-à-vis de la tradition: חקר («rechercher», «scruter»)[4]. Ce verbe se prête bien pour reprendre בקשׁ («chercher») du colophon (v.10) et pour l'accentuer (cf. 7,25[5]). Si l'on reconnaît un tel rapport entre בקשׁ du v.10 et sa reprise interprétative avec חקר au v.9b, on observera encore que le Théologien-Rédacteur relègue la «recherche» (חקר/בקשׁ) à une deuxième place en mettant au premier plan l'«écoute» de la tradition (אזן), particularité qui n'a d'ailleurs rien d'étonnant, si l'on pense aux positions très conservatrices de ce commentateur.

Le troisième verbe (תקן) permet plusieurs compréhensions. En partant de son utilisation en 1,15 et 7,13 («redresser ce qui est courbé»), on pourrait comprendre ici que Qohéleth aurait «réparé» ou «corrigé» des proverbes. Il me semble pourtant peu probable qu'un esprit aussi traditionaliste que le

---

1 MARTIN GEIER (1648) se réfère à Kimchi et à R.Jona: «*perpendit*, veluti מֹאזְנַיִר [sic] *bilancibus*, ubi exactè unum cum alterô confertur, probèq; attenditur, qvantum præpolleat unum alteri, &c. (*Commentarius* [cf., ci-dessus, p.455 note 2], p.472).

2 Cf., p.ex., FRANZ DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth* (1875), p.415 («*perpendere*»); JUDAS LION PALACHE, *Semantic Notes on the Hebrew Lexicon*, Leiden: E.J. Brill, 1959, p.5; GIOVANNI RINALDI, «Alcuni termini ebraici relativi alla letteratura», dans: *Biblica* 40 (1959), p.268; KÖHLER-BAUMGARTNER, *HALAT*, vol.I (1967), p.27 («abwägen»); JEAN-JACQUES LAVOIE, «Un éloge à Qohéleth (Étude de Qo 12,9-10)», dans: *LTP* 50 (1994), p.158; JEAN-MARIE AUWERS, «Problèmes d'interprétation de l'épilogue de *Qohèlèt*» (1998), p.270; *TOB*, p.1657: «il a pesé».

3 Cf. CHOON-LEONG SEOW, «Beyond Them, My Son» (1997), p.129 note 14; *Ecclesiastes* (1997), p.384: «Such a usage of *'zn* is unattested anywhere else in Hebrew: *'zn* never means "to weigh (words), to evaluate." [...] Indeed, the noun *mō(')zenayim* is properly related not to the root *'zn* but to *yzn*, Proto-Semitic **wzn* (Arabic *wazana* "to weigh")».

4 On peut encore noter que dans certaines formules tripartites des colophons mésopotamiens figure, également en deuxième position, le terme «saniq» dont le sens s'approche du verbe חקר (HERMANN HUNGER, *Babylonische und assyrische Kolophone* [ci-dessus, p. 502 note 5], p.3: «prüfen»; p.173).

5 En 7,25, בקשׁ est accompagné du verbe תור qui appartient au même champ linguistique «scruter/espionner». Rappelons que Rabbi Samuel ben Meïr (Rashbam) se sert aussi du verbe חקר pour interpréter le verbe בקשׁ (cf., ci-dessus, p.236 [avec la note 1]). De même dans le Sefer Yeṣira (§61), חקר figure dans une longue liste de verbes qui désignent l'observation et la recherche; cf. ITHMAR GRUENWALD, «A Preliminary Critical Edition of *Sefer Yezira*», dans: *Israel Oriental Studies* 1 (1971), p.174; ALLISON PETER HAYMAN, «Qohelet and the Book of Creation», dans: *JSOT* 50 (1991), p.99.

Théologien-Rédacteur ait revendiqué un tel rôle de «correcteur» pour son auteur Qohéleth. Robert Gordis a signalé que ce même verbe תקן est utilisé dans le texte hébreu du livre du Siracide pour désigner l'activité de «compositeur» attribuée à David (Sir 47,9)[1]. Appliqué à une œuvre littéraire, le verbe תקן peut ainsi résumer les deux sens de «composition» et «rédaction»[2]. Ce travail est maintenant attribué à Qohéleth lui-même, tandis que le colophon avait laissé le processus de fixation par écrit dans l'anonymat d'un participe passif (כָּתוּב; v.10b).

L'objet de cette activité littéraire est appelé מְשָׁלִים, terme qui doit probablement désigner ici toute forme de textes sapientiaux: des «proverbes», des «sentences», des «réflexions» etc.[3]. C'est d'ailleurs le même qui apparaît dans le titre des «Proverbes de Salomon» (Prov 1,1; cf. 25,1), et de nombreux exégètes ont interprété sa présence dans le livre de Qohéleth justement comme une allusion au livre des Proverbes; elle aurait voulu suggérer de les attribuer, les deux, à une même autorité, «Salomon»[4]. Mais la fonction *première* du mot מְשָׁלִים dans notre v.9 doit être définie par son contexte littéraire immédiat, cela signifie que ce terme assez général et usuel reprend d'abord la notion singulière דִּבְרֵי־חֵפֶץ du colophon pour l'interpréter. Le Théologien-Rédacteur est d'abord un *commentateur* du texte de la tradition et ici, par conséquent, il tient à *commenter* la souscription du livre reçu. Pourtant, cela n'exclut pas catégoriquement que ses formulations ne trahissent aussi quelques traits revendicatifs afin que son livre reste «compétitif» par rapport à d'autres מְשָׁלִים tout comme son «Qohéleth» doit conserver sa place parmi les autres «Sages».

Il faut encore noter qu'à la fin du verset, il utilise le mot הַרְבֵּה («beaucoup»), déjà présent deux fois dans l'interprétation du «Disciple» (v.12). Cette reprise est probablement une façon subtile de corriger un peu l'application «négative» que le Disciple en avait faite; elle souligne maintenant que le terme n'a pas seulement une connotation péjorative au sens du «trop», mais que הַרְבֵּה peut également qualifier les mérites d'un auteur et la richesse d'une tradition. Contrairement à la position prise par le Disciple, l'ensemble du v.9 formule donc clairement une appréciation *favorable* de l'activité sapientiale, tant en ce

---

1 *Koheleth* (1951, [3]1968), p.352.

2 Signalons ici le terme «bari» dans les formules tripartites des colophons mésopotamiens; cf., ci-dessus, p.519 note 3; HERMANN HUNGER, *op. cit.*, pp.3, 159: «kollationieren».

3 Cf. CHRISTIAN KLEIN, *Kohelet und die Weisheit Israels. Eine formgeschichtliche Studie* (1994), pp.16sqq., 64, etc.

4 Cf., p.ex., AUGUST KNOBEL, *Koheleth* (1836), p.364 («Dass man übrigens bei den hier genannten Sprüchen an unsere salomonischen Proverbien zu denken habe, scheint keinem Zweifel zu unterliegen»); ALBERT DE PURY, «Ketubim» (1999), p.194: «La référence la plus manifeste (*mešalim*, v. 9b) vise le livre des Proverbes, ou tout au moins une première édition de ce livre»).

qui concerne la réflexion et l'enseignement (pour corriger le v.12bβ) que la production littéraire (pour corriger le v.12bα).

Après avoir ainsi présenté le «Qohéleth», comme il voulait le comprendre, le Théologien-Rédacteur insère la partie du colophon primitif qui mentionne également ce nom (v.10). Après cela, pourtant, il tient à élargir la perspective: le **v.11**, en effet, n'évoque plus uniquement l'œuvre de Qohéleth, mais la situe dans le cadre plus large des דִּבְרֵי חֲכָמִים. Du חָכָם (au singulier; v.9a) il passe aux חֲכָמִים (au pluriel): «Les paroles des sages sont comme des aiguillons». Il s'agit très probablement de la reprise d'une sentence proverbiale[1], comme il l'a pratiqué, dans ses commentaires, de nombreuses fois. Mais la compréhension précise n'en est pas évidente[2].

Une première question se pose, celle de la signification de דָּרְבֹנוֹת («aiguillons»), et des connotations positives ou négatives du terme. Dans la Bible hébraïque, il n'est attesté que deux fois; et malheureusement, l'autre mention (1Sam 13,21) ne contribue en rien à éclairer la compréhension de notre texte[3]. La morphologie du mot fait même douter qu'il soit originaire d'une langue sémitique. Pour ce verset de l'épilogue de Qohéleth, la Septante a choisi βούκεντρον qui, par son élément βου-, exprime une activité en rapport avec les «bovins»[4].

On constate encore une différence plus importante entre le texte massorétique et la traduction grecque: cette dernière considère les deux premiers mots du v.12 comme appartenant encore au v.11. Dans les deux versions, on obtient donc une structuration syntaxique différente, fait qui n'est évidemment pas sans conséquences pour déterminer le sens du passage.

---

1 Cf., p.ex., dans un texte sapiential de l'Égypte: «sa parole [= la parole du pharaon] est le bâton des taureaux innombrables» (selon la traduction de JEAN WINAND, «Une nouvelle sagesse en hiératique de la Basse Époque [Papyrus Brooklyn Museum 47.218.135]», dans: *CEg* 73 [1998], p.47; différemment dans l'*editio princeps* de RICHARD JASNOW, *A Late Period Hieratic Wisdom Text [P. Brooklyn 47.218.135]* [SAOC 52], Chicago: The Oriental Institut of the University, 1992, p.47); cf. aussi ci-dessous, note 4.

2 J'ai publié une première version de l'exégèse de ce v.11 sous le titre «Verba sapientium sicut stimuli» dans: Denis Knoepfler (éd.), *Nomen Latinum* (1997), pp.209-218.

3 La traduction grecque (LXX: 1Bas 13,21) rend דָּרְבָן par δρέπανον (faucille). La suite des consonnes identiques (avec le seul changement p/b) ne peut être un pur hasard, mais fait évidemment penser à un rapport linguistique entre les deux mots. Le même phénomène concerne, par ailleurs, encore d'autres termes de l'outillage agricole (en métal) énumérés dans ce texte de 1Sam 13,20-21. Cette liste d'instruments en *métal* a très souvent influencé la compréhension du texte de Qohéleth: on s'imagine un aiguillon avec une pointe de *fer*, pourtant, la signification de «faucille» ne peut pas être retenue pour Qoh 12,11.

4 Cf. le texte sapiential de l'Égypte, Papyrus Brooklyn Museum 47.218.135 (ci-dessus, note 1): «... si les taureaux deviennent récalcitrants, c'est leur pâtre qui les mate par la pointe de son bâton» (II,9-10; traduction française par JEAN WINAND, *op. cit.*, p.47); cf. la traduction anglaise dans l'*editio princeps*: «Are bulls perverse? Their herdsman is the one who tames [them with the mou]th of his prod» (RICHARD JASNOW, *op. cit.*, p.47).

TM:	A	*[a]* Paroles (דִּבְרֵי) *[b]* des sages (חֲכָמִים) *[c]* comme des דָּרְבֹנוֹת
	B	*[d]* et comme des מַשְׂמְרוֹת *[e]* plantés (נְטוּעִים) *[f]* maîtres (בַּעֲלֵי) *[g]* des recueils (אֲסֻפּוֹת)
	C	*[h]* ils sont donnés (נִתְּנוּ) *[i]* par un pasteur (מֵרֹעֶה) *[j]* un (אֶחָד).
LXX:	A	*[a]* Λόγοι *[b]* σοφῶν *[c]* ὡς τὰ βούκεντρα
	B	*[d]* καὶ ὡς ἧλοι *[e]* πεφυτευμένοι,
	C	*[f]* οἳ παρὰ *[g]* τῶν συναγμάτων *[h]* ἐδόθησαν
	D	*[i]* ἐκ ποιμένος *[j]* ἑνὸς *[k]* καὶ περισσὸν *[l]* ἐξ αὐτῶν.

Seule la première ligne (A) avec ses trois éléments (*a, b, c*) est, du point de vue de la structure, commune aux deux formes textuelles; pour le reste, les textes divergent considérablement.

Le début de la deuxième ligne (B), par son introduction «... et comme» (qui reprend le «comme» de l'élément *c*), indique clairement l'intention d'une structure parallèle. Mais les deux versions ne concordent pas sur la portée du parallélisme: selon la Septante (LXX), la ligne «parallèle» ne comprend que les éléments *d* et *e*, tandis que le texte massorétique (TM) y intègre aussi les éléments *f* et *g*. Pourtant aucune des deux solutions n'est convaincante: l'une et l'autre lient un participe passif (*e*) qui dans l'hébreu se présente au *masculin*, à un nom avec une désinence au *féminin* (*d*)[1]; de plus, au niveau sémantique, l'utilisation du verbe «planter» (נטע, φυτεύειν) pour des מַשְׂמְרוֹת (ἧλοι) est unique et plutôt contestable[2], on comprend bien les traductions anciennes qui introduisent un verbe plus adéquat (Symmaque: πεπηγότες; Jérôme/Vulgate: *defixi*[3]). Mais à ma connaissance, les problèmes qui marquent le rapport entre les éléments *d* et *e*, n'ont jamais incité les exégètes à en tirer la conséquence logique, c'est-à-dire chercher une solution qui *sépare* les deux éléments et donne au verset entier une structure poétique différente[4]. Le poids de la tradition (massorétique[5]) et des traductions anciennes était visiblement trop déterminant.

---

1 Ce problème n'est guère évoqué dans les commentaires récents (cf., par contre, MARTIN GEIER [1648], *op. cit.* [ci-dessus, p.455 avec la note 2], p.477); on suppose sans autre que malgré sa désinence au féminin, le nom doit être du genre masculin.

2 Le Talmud (Synh., 28a) se demande déjà s'il ne faut pas lire le verbe קבע à la place de נטע: ולמה לא אמר וכמסמרות קביעים וכאלנות נטועים; cf. HEINRICH (HIRSCH) GRAETZ, *Kohélet* (1871), p.142.

3 *Commentarius in Ecclesiasten* (CChr.SL 72, 1959), p.359; cf. W.W. CANNON, «Jerome and Symmachus. Some points in the Vulgate translation of Koheleth», dans: *ZAW* 45 (1927), p.197.

4 L'organisation du texte dans la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* constitue une exception, elle sépare les deux mots par un saut de ligne, sans que l'on puisse pourtant vérifier les arguments qui ont mené FRIEDRICH HORST à proposer cette structure.

5 Par leur *accentus conjunctivus* (le «mêr^{e}ka»), les massorètes relient clairement les deux mots וְכַמַשְׂמְרוֹת et נְטוּעִים l'un à l'autre.

Nous proposons de reconstruire une première ligne ainsi: «Les paroles des sages [sont] comme des דָּרְבֹנוֹת et comme des מַשְׂמְרוֹת»[1]. Elle établit un parallélisme entre les deux termes דָּרְבֹנוֹת et מַשְׂמְרוֹת[2], liés l'un à l'autre par la conjonction copulative ו (καί, «et»). Du point de vue formel, une telle structure convient parfaitement aux règles du langage poétique et des sentences sapientiales. Mais il est également clair qu'une affirmation de ce style et de ce contenu demande une suite, car comparer les paroles des sages à des «aiguillons» et des «clous» (pour retenir la traduction habituelle) n'a pas encore un sens évident et demande une précision. Autrement dit, cette première ligne en appelle une seconde qui, par le *parallelismus membrorum*, éclairera l'énoncé plutôt énigmatique de la première.

La construction génitivale des éléments *f* et *g* (בַּעֲלֵי אֲסֻפּוֹת[3]) convient bien comme équivalent parallèle à celle de la première ligne (דִּבְרֵי חֲכָמִים). אֲסֻפּוֹת est un *hapax legomenon* dont la racine (אסף) évoque «rassembler / recueillir». Mais l'objet de cette action a suscité deux réponses: pour ce «rassemblement», certains pensent à des *personnes*, d'autres à des *choses*. Jérôme retient le sens *concilium*[4], interprétation probablement influencée par ses relations avec les milieux juifs (cf. Targum: סנהדרין; «Sanhédrin»[5]). Aujourd'hui pourtant, on donne la préférence à l'autre compréhension («rassembler des *objets*»)[6] en soulignant l'aspect du *passif* dans la formation du mot hébreu[7]; on peut aussi se référer au terme analogue (au masculin: אֲסֻפִּים) de 1Chr 26,15.17 et Néh 12,25 qui ne concerne que des *objets* (provisions) recueillis dans des magasins. Que réunit le «rassemblement» de notre texte ? La réponse s'impose sans autre explication: en effet, la mention des «paroles des sages», qui précède, situe tout le verset dans le contexte des sentences sapientiales. אֲסֻפּוֹת désigne donc des «recueils» de sentences, sans doute sous forme écrite.

L'autre terme de la construction génitivale (בַּעֲלֵי) pose aussi des problèmes. La traduction de la Vulgate *magistri* fait penser à la signification la plus fré-

---

1 Cf., p.ex., GERRIT WILDEBOER, *Prediger* (1898), p.167.

2 Par là, nous voulons remonter en deçà du processus interprétatif qui a voulu mettre une césure entre les deux termes parallèles: les massorètes ont placé un *accentus distinctivus* (le «zaqef parvum»), mais aussi la différentiation entre une forme *avec* article (כַּדָּרְבֹנוֹת, cf. LXX: ὡς τὰ βούκεντρα) et une forme *sans* article (וּכְמַשְׂמְרוֹת, cf. LXX: ὡς ἧλοι) a probablement été introduite dans le même but.

3 AARRE LAUHA (*Kohelet* [1978], p.217) appelle cette expression «eine exegetische crux».

4 «*concilio atque consensu magistrorum omnium*» et «*a concilio sanctorum data*»; *Commentarius in Ecclesiasten* [CChr.SL 72], 1959, p.358 (plusieurs manuscrits lisent «*consilio*» au lieu de «*concilio*»).

5 ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa (1992), p.167; CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste et son double araméen* (1990), p.93: «maîtres du Sanhédrin».

6 Cf., p.ex., JEAN-MARIE AUWERS, «Problèmes d'interprétation de l'épilogue» (1998), p.275.

7 La traduction de la LXX a bien saisi ce passif, même si les manuscrits divergent dans le choix du verbe: συναγμάτων (אA); συνταγμάτων (א$^{c.a}$); συνθεμάτων (B).

quente de בַּעַל («propriétaire», «maître»), il faut pourtant remarquer que la Septante (LXX) n'indique rien d'équivalent (on attendrait, par exemple, κύριος), mais présente à cet endroit une construction prépositionnelle d'un sens assez vague: οἱ παρά. Il serait pourtant erroné d'en conclure que les traducteurs grecs aient eu une *Vorlage* avec une forme textuelle différente[1], car ailleurs aussi dans le livre de Qohéleth, ils ont rendu בַּעַל de la même manière (5,10.12; 7,12; 8,8). Cette construction οἱ παρά τινος exprime l'appartenance à un groupe et correspond ainsi à un sens atténué du mot בַּעַל[2]. Ce terme ne désigne pas seulement des personnes, mais aussi des choses[3]; on peut donc comprendre l'expression בַּעֲלֵי אֲסֻפּוֹת comme parallèle à celle de la première ligne (דִּבְרֵי חֲכָמִים; «paroles des sages»). La traduction grecque (LXX) propose, elle aussi, un rapport entre les deux expressions, car il est peu probable que le pronom relatif οἳ (παρά) se réfère à ἧλοι; il reprend plutôt le substantif λόγοι. Les בַּעֲלֵי אֲסֻפּוֹת sont donc les sentences (דִּבְרֵי חֲכָמִים) qui «font partie» (בַּעַל) de «recueils» (אֲסֻפּוֹת)[4].

Reprenons maintenant le problème de la racine נטע («planter») dans ce contexte. Je suis d'avis que cette notion confère plutôt, dans le parallélisme, une valeur «antithétique» à la deuxième ligne. Car si on tient compte du fait que les deux termes דָּרְבֹנוֹת et מַשְׂמְרוֹת ne désignent pas nécessairement des objets en *métal*, mais aussi des bâtons et des piquets en *bois*, on ressentira le contraste entre le bois qui est coupé, mort, transformé en outils, et un arbre «planté» (נטע), vivant. L'«antithèse» ne cherche pas à dévaloriser les paroles des sages (elles resteront très «stimulantes» et éducatrices par leur «sharpness»[5]!), mais elle veut souligner le rôle encore plus important des «recueils», fruits d'un travail rigoureux de compilation et de rédaction (cf. Qoh 12,9-10).

On pourrait objecter que ce parallélisme présente un petit défaut: dans la première ligne, l'élément de comparaison compte deux substantufs (דָּרְבֹנוֹת et מַשְׂמְרוֹת), tandis que la seconde n'en contient qu'un seul (נְטוּעִים). Mais la poésie hébraïque n'exclut pas catégoriquement une structure légèrement déséquilibrée; si l'on souhaite tout de même remédier à cette situation, on peut envisager deux solutions: a) supposer, pour la première ligne, un texte primitif avec *un seul* mot auquel une rédaction en aurait ajouté un autre; b) penser à

---

[1] Ainsi FRIEDRICH HORST dans l'apparat critique de la *BHS*, sous 11[a].

[2] Cf., ci-dessus, p.254 note 4.

[3] Cf., p.ex., CHRISTOPH DOHMEN, «Der Weisheit letzter Schluß?», dans: *BN* 63 (1992), p.16: «...die im Hebr. häufig zu findende Verwendung von *ba*^{ca}*l* als "Formwort"».

[4] Le premier qui ait proposé cette compréhension semble être HEINRICH EWALD (*Die poetischen Bücher des Alten Bundes erklärt*, partie IV, Göttingen 1837, p.226) suivi par de nombreux exégètes; mais on ne peut pas dire qu'aujourd'hui cette interprétation soit acceptée par la majorité des biblistes.

[5] Cf. THÉO R. SCHNEIDER, *The Sharpening of Wisdom. Old Testament Proverbs in Translation* (Old Testament Essays, New Series, Supplement 1), Pretoria: OTSSA 1992.

une forme initiale présentant pour les deux lignes chaque fois *deux* termes dont un de la deuxième ligne se serait perdu.

En ce qui concerne la première possibilité (a), un remaniement rédactionnel n'est pas exclu qui aurait voulu expliquer le terme difficile (et probablement non-sémitique) de דָּרְבֹנוֹת par un autre (מַשְׂמְרוֹת) dont la racine סמר/שׂמר était plus largement attestée en hébreu. En partant de cette supposition, les deux termes doivent être plutôt synonymes et désigneraient une pièce de bois dont un bout serait pointu. Mais je pencherais plutôt pour la seconde possibilité (b) qui aurait aussi ses bonnes raisons, dont une nous est donnée par la traduction latine de Jérôme. Car celle-ci lit justement à l'endroit du «défaut» un deuxième mot qui n'a d'équivalent ni dans le texte hébreu ni dans aucune des anciennes traductions: *in altum*[1]. À plusieurs titres, cette expression pourrait provoquer l'étonnement du lecteur; mentionnons pour exemple le commentaire de Denys le Chartreux qui tient à expliquer le sens de *altum* dans ce contexte[2]. On peut, certes, comprendre cet élément supplémentaire *in altum* comme un élargissement libre et interprétatif de la traduction latine, mais invoquer la créativité du traducteur ne me semble justifié qu'à défaut d'une explication plus convaincante. Il faut d'abord essayer de comprendre *in altum* comme une tentative de rendre un terme précis lu par les traducteurs dans leur original hébreu. On se meut évidemment ici dans un domaine assez conjectural, mais je suis d'avis que la convergence de plusieurs observations et de leurs résultats donnent tout de même une certaine solidité à cette piste qui n'a jusqu'à présent jamais été explorée.

Dans la plupart des cas, *altus* de la Vulgate rend des termes hébreux appartenant à la racine עלה qui définit diverses formes d'un «mouvement vers le haut»[3]. Le verbe עלה s'utilise aussi dans le champ sémantique qui nous intéresse particulièrement, celui de la plantation (נטע, «planter») horticole ou arboricole: «monter» au sens de «pousser»[4]. On trouve même un substantif qui atteste un emploi exclusif dans ce champ sémantique: עָלֶה - «feuillage», litt. «ce qui pousse»[5]. D'autres, formés avec la préformante מ, définissent diverses actions et leurs résultats (מַעֲלֶה; «montée, ascension, tribune»; מַעֲלָה «montée, marches»), mais une occurrence au moins atteste un rapport indubitable avec le domaine des végétaux: dans le Ps 74 (v.5), le mot מַעְלָה se trouve directe-

---

1 *Commentarius in Ecclesiasten* (CChr.SL 72, 1959), p.358.

2 *D.Dionysij Carthusiani enarrationes piae ac eruditae, in quinque libros Sapientiales Salomonis* (Paris 1548), p.223a: «Altum autem pro profundo frequenter accipitur. Sicut in Psalmo, Veni in altitudinem maris [...]. Sunt etiam quasi claui, quia acuta ad increpandum, penetratiua ad inflammandum, efficacia ad interimendum omne peccatum».

3 Cf. HANS FERDINAND FUHS, art. עלה, *ThWAT*, vol.VI (1989), col.85: «nach oben gelangen».

4 Cf., p.ex., Gen 41,22.

5 KÖHLER-BAUMGARTNER, *HALAT*, vol.III (1983), p.785: «das Heraussprossende».

ment combiné avec סְבַךְ־עֵץ (Vulg.: *in silva lignorum*) et doit donc désigner une «plantation d'arbres». Pourtant, le sens spécifique de ce mot peu fréquent s'est perdu dans la concurrence avec les autres substantifs de la même formation (avec la préformante מ); et les anciens traducteurs ont eu beaucoup de difficultés à trouver encore un sens à ce terme en Ps 74,5 qu'ils expliquent par un recours au mot מַעַל («en haut, au-dessus»; LXX: ὑπεράνω; Vulgate: *super summum*).

Cette perte de la compréhension précise a dû engendrer aussi des problèmes de lecture pour le texte de Qoh 12,11. La solution qui s'est finalement imposée dans la ligne majoritaire de la transmission textuelle, n'a pas seulement détruit la structure parallèle du passage (voir ci-dessus), mais aussi le mot ומעלה, devenu incompréhensible; un copiste n'aura retenu que ses deux premières consonnes (-ומ), lues comme désinence du pluriel (-ים) du mot qui précède (נטועים), tandis qu'il aura laissé tomber les autres (-עלה), en les considérant comme une dittographie erronée des lettres analogues du mot suivant בעלי.

Toutes ces considérations nous mènent à la reconstruction suivante pour la seconde ligne qui aurait alors comporté *deux* termes parallèles comme la première:

> נטיע ומעלה בעלי אספות[1]
> [comme] une plantation et une culture (d'arbres) [sont les sentences] faisant partie de recueils.

La métaphore de l'arbre bien planté près des cours d'eau et porteur d'un riche feuillage, est très fréquemment utilisée pour dépeindre une existence idéale, heureuse et bénie (p.ex., Ps 1,3; Jér 17,8). Son passage au pluriel est également attesté (surtout dans la littérature tardive): l'arbre devient une plantation, toute une futaie. Dans le Ps 144, par exemple, cette métaphore renvoie à la jeune génération parmi les fidèles (v.12: «nos fils»); et dans les textes de Qumrân, la communauté se désigne comme «plantation de la vérité» et «plantation de l'éternité»[2]. Le texte de Qohéleth atteste une autre extension de cette métaphore idéalisante, un emploi pour ainsi dire «dé-personnalisé», qui qualifie des recueils sapientiaux[3]. Avec cette application de l'image, le

---

[1] L'attestation du mot נְטִיעַ en Ps 144,12 (Vulg.: «*novellae plantationes*») conduit à une comparaison plus large des deux textes. Ils utilisent l'un et l'autre une paire de deux termes parallèles: le premier est identique dans les deux cas et désigne l'acte de «planter» (נטע), tandis que le deuxième décrit la bonne croissance qui doit suivre (indiquée dans le psaume avec la racine גדל [«grandir»], dans le texte de Qohéleth par la racine עלה [«monter»/«pousser»]). Le parallélisme tient donc dans les phases consécutives de la culture des végétaux.

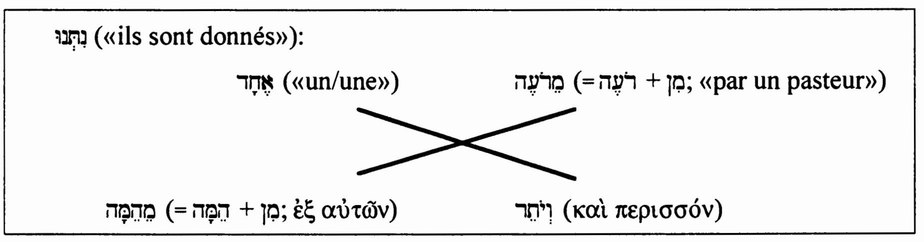
[2] Cf. 1QS 8,5; 1QH 6,15; 8,5ss; CD 1,7 etc. (traduction française: *La Bible. Écrits intertestamentaires* [Bibliothèque de la Pléiade], Paris: Gallimard, 1987, pp.31, 142, 256, 265, etc.).

[3] Cette autre application de la métaphore n'est pas singulière; on lui connaît des analogues dans la littérature intertestamentaire: cf. 1Hénoch 10,16; 84,6 (édition de la «Pléiade»,

Théologien-Rédacteur pourrait peut-être avoir voulu se démarquer à l'égard d'un emploi identitaire de l'image, à son époque, dans des communautés. Pour lui, représentant du cercle qui véhicule la tradition de Qohéleth, l'existence idéale se modèle et se forge dans sa fréquentation avec des recueils de textes sapientiaux – et pas autrement.

La première moitié du v.11 est ainsi reconstruite: deux lignes marquées par un parfait parallélisme chiastique. Il nous faut encore jeter un coup d'œil sur la suite du verset. On suppose généralement que la construction syntaxique de l'original hébreu ne pose aucun problème; par exemple la traduction de Jérôme (*data sunt a pastore uno*)[1] constitue un témoin de cette compréhension unanime. L'identification de ce *pastor* est le seul point discuté dans l'exégèse. Pourtant je doute que les choses soient aussi simples. J'ai déjà signalé que la traduction grecque (LXX) considère les deux premiers mots du verset suivant (וְיֹתֵר מֵהֵמָּה) comme parties intégrantes de la seconde moitié de notre verset (en les traduisant: καὶ περισσὸν ἐξ αὐτῶν), tandis que les autres traductions cherchent une solution qui convienne à l'impératif du v.12 (la Vulgate, par exemple: *his amplius fili mi ne requiras*).

Le rapport grammatical entre רֹעֶה (*pastor*) et אֶחָד (*unus*), supposé par toutes les traductions, n'a jamais été mis en question. Mais la restitution du parallélisme chiastique dans la première moitié du verset permet d'identifier une structure analogue dans la seconde:



Je donnerais à cette construction chiastique le sens suivant: «Parmi ces recueils sapientiaux (בַּעֲלֵי אֲסֻפּוֹת), un (אֶחָד) est édité (נתן) par un [véritable] רֹעֶה (*pastor*) et les autres (וְיֹתֵר [καὶ περισσόν]) par ceux-là (מֵהֵמָּה, c'est-à-dire par les [autres] sages (חֲכָמִים [= élément *b*]) ».

La position de מֵרֹעֶה montre que l'auteur veut mettre tout l'accent sur ce mot (ce qui justifierait la traduction «un *véritable* pasteur»); les autres termes de cette proposition à deux stiques ne présentent aucun profil particulier. Nous retrouvons ainsi la même tendance déjà observée dans la première moitié du verset, c'est-à-dire faire entendre que Qohéleth est bel et bien au nombre des «sages», mais les dépasse considérablement. Lu dans ce contexte,

pp.482sq. et 575sq.); cf. aussi Sir 24,12-17 où la Sagesse se compare à toutes sortes d'arbres et de plantes.

[1] *Commentarius in Ecclesiasten* (CChr.SL 72, 1959), p.358.

le titre רֹעֶה («pasteur») ne renvoie ni à Dieu[1] ni à Moïse[2], mais il résume toutes les caractéristiques qui font de Qohéleth *davantage* qu'un sage ordinaire (חָכָם, v.9). Cette épithète accentue tout particulièrement le rôle que Qohéleth a assumé à l'égard du עָם («peuple») dans son enseignement public, activité qui permet de le comparer à un berger responsable de son troupeau.

Depuis des siècles, ou même des millénaires, l'appellation de «berger» figurait dans les titulatures que s'attribuaient les souverains de la Mésopotamie et de l'Égypte[3] et que l'on donnait aussi aux dieux royaux les plus importants. Durant sa période monarchique, Israël assimile ces traditions, mais avec la chute de la royauté israélite et judéenne, le titre et ce qu'il refléta de l'idéologie royale ont pu être appliqués plus largement à d'autres, en charge de responsabilités pour le peuple juif. Des textes post-exiliques de l'Ancien Testament adressent des reproches très sévères aux bergers indignes et exploiteurs[4], cependant les perspectives de ces messages montrent des espérances assez diverses[5].

Rien de surprenant à ce que, dans un milieu sapiential, on pense qu'un sage soit digne d'assumer cette responsabilité et de porter ce titre de רֹעֶה. Au v.11, cette revendication reprend sûrement quelque chose de cette tradition procheorientale, mais on pourrait encore se demander si cette appellation n'aurait pas été choisie en pensant aussi à une certaine tendance de la philosophie grecque à qualifier de «berger» les philosophes considérés comme les plus dignes d'exercer une charge dans l'État[6]. L'intention du Théologien-Rédacteur qu'il exprime dans l'épilogue, aurait alors été de présenter Qohéleth comme une figure comparable aux grands philosophes de la tradition grecque. Mais le seul emploi du terme de רֹעֶה ne permet pas d'atteindre une certitude quant aux allusions que l'auteur aurait pu vouloir mettre dans ce mot.

---

1 Cf., p.ex., AARRE LAUHA, *Kohelet* (1978), p.220; la «Bible en français courant» a également choisi cette compréhension: «Elles sont inspirées par Dieu, qui est le seul guide véritable».

2 Cf., p.ex., le Targoum: «qui furent donnés par l'entremise de Moïse, prophète du Seigneur, qui fit paître seul dans le désert le peuple de la maison d'Israël avec la manne et des choses délicieuses» (CHARLES MOPSIK, *L'Ecclésiaste et son double araméen* [1990], p.93; ALEXANDER SPERBER, *Bible in Aramaic*, vol.IVa [1992], p.167).

3 Dans ce contexte, comparez, p.ex., le texte sapiential du Papyrus Brooklyn 47.218.135 dont le passage cité ci-dessus (p.521 notes 1 et 4) débute dans les termes suivants: «Pre created, Pharaoh is their herds[man.]» (RICHARD JASNOW, *op. cit.*, p.47; p.54: «The image of the pharaoh as the herdsman of mankind and of the latter as the cattle of Pre is widespread in Egyptian literature...»); cf. la traduction française de JEAN WINAND: «Prê, Pharaon, VSF, est leur berger; sa parole est le bâton des taureaux...» (*op. cit.*, p.47).

4 Cf., p.ex., Ez 34; Es 56,11; Zach 11,4-17; 13,7-9.

5 Certains ont attendu un nouveau roi-pasteur (cf., p.ex., Ez 34,23s), d'autres pensent que Dieu lui-même sera le seul berger de son peuple (cf., p.ex., Es 40,11).

6 P.ex., Plat. *Rep.* 343sq. (cf. ILSE VON LOEWENCLAU, «Der göttliche Hirte im Griechentum und im Alten Testament», dans: *Theologische Versuche* 1, 1966, pp.30-45).

La distinction entre le «recueil» particulier (אֶחָד [*unus/unum*]) et les autres (וְיֹתֵר [καὶ περισσόν]) veut probablement situer l'écrit de Qohéleth dans l'ensemble de la littérature sapientiale de la tradition juive, en ce sens que cette remarque de l'épilogue tenait à souligner la plus grande valeur du livre de Qohéleth par rapport aux autres (וְיֹתֵר [καὶ περισσόν]) recueils sapientiaux (דִּבְרֵי חֲכָמִים). Il s'agit donc d'une sorte d'apologie, car on imagine facilement que la pensée plutôt sceptique du livre, tel que le Théologien-Rédacteur lui-même l'avait reçu, provoquait les réticences de la théologie traditionnelle. Cet éloge de l'ouvrage pour en faire valoir la qualité supérieure, formulé par le commentateur qui a si abondamment contribué à sa rédaction actuelle, n'argumente pas du tout au niveau du contenu. Il se borne à évoquer l'engagement d'enseignant et de chercheur observé chez «Qohéleth», une attitude qui ne concernait jamais exclusivement le domaine de la science, mais touchait toujours aussi au traitement de l'héritage culturel en général et à l'exercice de la responsabilité politique au sens le plus large (הָעָם).

Pour clore mon interprétation du v.11, j'aimerais présenter ma reconstruction du texte hébreu:

A דִּבְרֵי חֲכָמִים כְּדָרְבֹנוֹת וּכְמַשְׂמְרוֹת
B נָטִיעַ וּמַעְלָה בַּעֲלֵי אֲסֻפּוֹת
C נִתְּנוּ מֵרֹעֶה אֶחָד
D וְיֹתֵר מֵהֵמָּה

Jérôme aurait peut-être traduit cela de la manière suivante:

A *Sententiae sapientium sicut pali et fustes (hastae),*
B *sed earum collectiones plantationes et culturae sunt;*
C *una data est a pastore,*
D *ceterae ab illis.*

L'auteur de l'épilogue dirait donc, pour terminer avec une traduction plus libre:

A/B Toutes les nombreuses sentences sapientiales transmises de nos sages, ont une valeur incontestable; mais si elles ne se voient pas dans une collection organisée, elles sont comme un amas de pieux et de piquets. Les recueils ordonnés, eux, sont comparables à des plantations et des pépinières bien organisées et pleines d'avenir.

C/D Plusieurs collections furent élaborées et rédigées par les sages; mais l'une d'entre elles est due à plus qu'un sage: un véritable berger du peuple.

Dans ce v.11, le Théologien-Rédacteur situe donc son «Qohéleth» dans la cohorte des חֲכָמִים («sages»), pour cependant le singulariser finalement dans un éloge tout particulier. Il est maintenant évident que ce verset appartient encore à la première partie de la souscription, qui tient à présenter le livre et son auteur (vv.9-10).

La seconde partie est introduite par l'avertissement final: «Mon fils, laisse-toi instruire... !» (v.12)[1]; le Théologien-Rédacteur garde ce texte en tant qu'élément de la tradition qohélethienne. Mais il ajoute, au **v.13bα**, une autre injonction comprenant deux impératifs: «Crains Dieu et observe ses commandements !». En considération de la structure syntaxique de ce verset en hébreu, on devrait mettre tout l'accent sur la mention de Dieu et de ses מִצְוֹת en rendant le texte, par exemple, dans les termes suivants: «Dieu et ses commandements, avant tout crains-le et suis-les !».

Le premier impératif (אֶת־הָאֱלֹהִים יְרָא) est tout à fait identique à celui de 5,6b[2]. Je ne vois aucune raison d'attribuer cette formulation semblable à des mains différentes[3]. Je suis donc d'avis qu'elle aura été ajoutée par le Théologien-Rédacteur qui, aux deux endroits, veut exprimer sa conviction quant à l'attitude fondamentale de l'homme vis-à-vis de Dieu, un respect profond conscient de l'immense distance entre Créateur et créature. Ce même rapport entre Dieu et l'homme est thématisé en 3,10sq.[4], et là aussi, le commentateur utilise le verbe ירא pour définir la tâche première de l'homme en tant que créature (3,14). Qui répond le mieux à cet impératif primordial ? Le חָכָם qui est aussi le צַדִּיק selon la pensée du Théologien-Rédacteur. Le «craignant Dieu», en effet, est devenu pour lui le type idéal d'un חָכָם/צַדִּיק (cf. 7,18; 8,12-13)[5]. On constate donc une cohérence dans le concept de l'épilogue: le Théologien-Rédacteur revendique tout particulièrement pour son «Qohéleth» le titre de «sage» (v.9), et oriente aussi, par conséquent, son avertissement (v.13bα) sur la «sagesse» comprise comme «crainte de Dieu» (cf. aussi dans l'épilogue du Siracide, 50,29).

Le deuxième impératif (וְאֶת־מִצְוֹתָיו שְׁמוֹר; «...et ses commandements, garde-les !») va préciser le premier: la «crainte de Dieu» ne se limite pas à une attitude purement spirituelle, mais exige encore des conséquences concrètes dans l'existence. La tournure qui demande l'observation stricte (שׁמר) de ce qui est ordonné (מִצְוָה), est déjà utilisée en 8,5 pour définir le respect absolu des ordres donnés par un roi (terrestre). En dehors du livre de Qohéleth, elle est particulièrement fréquente dans le Deutéronome (7,9; 8,2.11; 13,5.19; 26,18; 28,45; 30,10.16), on y retrouve même l'association des deux motifs, la «crainte de Dieu» et l'«observation de ses commandements», et ceci juste-

---

1 Cf., ci-dessus, pp.510-511.
2 Cf., ci-dessus, p.357.
3 Cf., p.ex., THOMAS HIEKE, «Wie hast du's mit der Religion?» (1998), p.335 note 57: «Die Gottesfurcht hier [= en 5,6] entspricht keinesfalls dem vom zweiten Epilogisten in Koh 12,13 geforderten Tora-Gehorsam»; ERIC S. CHRISTIANSON, *A Time to tell* (1998), pp.114-117.
4 Cf., ci-dessus, pp.200-202, surtout p.202 avec la note 1.
5 Cf., ci-dessus, p.219 (avec les notes 1-3).

ment dans un chapitre centré sur la vénération de Dieu ou des dieux (13,5). Ces rapports linguistiques et théologiques témoignent de l'influence grandissante exercée par la théologie deutéronomique-deutéronomiste[1].

Après l'insertion d'un «avertissement» conforme à sa pensée théologique, le Théologien-Rédacteur passera à la motivation (כִּי) de ces appels finaux. Il transcrit d'abord l'élément explicatif qu'il avait reçu (כִּי־זֶה כָּל־הָאָדָם; v.13bβ); il l'avait peut-être compris, séparé de son mot de référence בָּשָׂר («chair»; v.12b) autrement que dans son sens primitif[2]. Le plus important est pourtant sa propre formulation dans une seconde proposition avec כִּי, en écho (**v.14**): «Car Dieu fera venir toute œuvre en jugement». Cette expression correspond très largement à celle de 11,9, une ressemblance qui ne peut être accidentelle. En outre, l'idée d'un jugement (שׁפט) est également exprimée, par exemple, dans le texte sur le rapport entre Créateur et créature, en 3,17. Cette argumentation va donc motiver (כִּי) l'importance que le Théologien-Rédacteur a donnée à l'observation (שׁמר; v.13bα) de tous les commandements de Dieu. Le «jugement», et cela accentue son caractère redoutable, portera même sur tout ce qui est «caché», qu'il s'agisse des actions que les autres gens ont ignorées, ou de ce que l'on a dissimulé. Il évaluera «tout» (deux fois כֹּל, v.14a et v.14b); cette «totalité» est encore soulignée finalement par la formule «soit bon, soit mauvais» (אִם־טוֹב וְאִם־רָע; cf. Jér 42,6). Elle n'affirme pas autre chose que ce qui est déjà dit en 3,17, avec un vocabulaire différent mais proche: «Le juste et l'injuste – Dieu les jugera».

Résumons: Dans la perspective d'un «jugement divin», rappelé tout à la fin du livre, il faut prendre garde d'y voir la punition seule. L'intervention de Dieu concernera tous et tout (כֹּל), même les aspects les plus contradictoires de la réalité (אִם־טוֹב וְאִם־רָע). Essentiellement, le מִשְׁפָּט est bien davantage qu'un «condamner» ou «récompenser»; la racine שׁפט définit, de manière plus globale, un «mettre en ordre», l'exercice souverain d'un gouvernement juste et le maintien ou le rétablissement d'un ordre équilibré. Le «Disciple» avait lu le livret du maître comme un document affirmant l'absence totale d'un ordre régissant le monde, d'une justice gouvernant la société humaine, ou d'un sens orientant la vie de chacun. Le Théologien-Rédacteur, pour sa part, ne peut pas nier tous les phénomènes dérangeants ou révoltants que cite le Disciple; il ne peut pas non plus contester que parfois ils prédominent même à tel point qu'une sombre résignation semble justifiée. Pour lui, la seule façon de maintenir l'idée d'un ordre, est de compter fermement avec un מִשְׁפָּט que *Dieu* réalisera. Il souligne que ce «jugement» n'aura lieu que dans un *avenir* (יָבִא),

---

[1] Cf. aussi MAURICE GILBERT, «Qohelet et Ben Sira», dans: Antoon Schoors (éd.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (1998), pp.163-164.

[2] Cf., ci-dessus, pp.513-514.

mais, en même temps, il affirme clairement que le *présent* n'est pas totalement démuni de repères: il y a les «commandements divins» ainsi que le «berger» (רֹעֶה), le «sage» (חָכָם), capable d'«enseigner» (למד) le peuple (עָם) dans la juste «connaissance» (דַּעַת). L'épilogue ainsi élaboré par le Théologien-Rédacteur n'est plus un bref colophon, mais dès lors un texte programmatique résumant une dernière fois la juste compréhension[1], selon lui, de l'ensemble du livre dans son état actuel.

[1] Cf. NORBERT LOHFINK, «Les épilogues du livre de Qohélet» (1995), p.93: «... une nouvelle clé pour l'herméneutique de Qohélet et des autres livres didactiques alors en usage».

Conclusions

Le livret et les livres

Le livret de *Qohéleth le Sage*, tel que je l'ai reconstruit, ne compte qu'une vingtaine de versets. Rappelons ici son texte en entier, première forme écrite de cette tradition sapientiale[1].

1,1a *[titre]* Paroles de Qohéleth ben-Shiméa.

[ouverture: Le point de départ «objectif» – le cycle de la nature]

1,4 Une génération s'en va; une autre lui succède; mais la terre tient, immuable.

1,5 Le soleil apparaît; le soleil disparaît dans sa demeure; de là il se met en route pour réapparaître.

1,6 Le vent va vers le sud; il tourne vers le nord; puis il reprend ses mêmes circuits.

1,7 Les fleuves vont à la mer; ils retournent vers leur demeure; de là ils recommencent à s'en aller.

1,9a Ce qui a existé, cela existera; ce qui s'est réalisé, cela se réalisera.

[partie principale: Observation – appréhension – opinion]

1,12a.14a *[A/1]* Moi, Qohéleth, j'ai observé tout ce qui se passe sous le soleil
1,17aα *[A/2]* et je me suis appliqué à en reconnaître le sens le plus profond.
1,17bα *[A/3a]* Je l'ai reconnu:
1,18 *[A/3b]* plus on approfondit la quête du sens, plus on est frustré;
plus on augmente ses connaissances, plus on est désorienté.

2,12a *[B/1]* Alors je me mis à rechercher
quel avantage il y a d'être sage plutôt qu'insensé.
2,13aα *[B/2a]* Or, je me suis rendu compte
2,13aβb *[B/2b]* que la sagesse est supérieure à la déraison,
autant que la lumière l'emporte sur les ténèbres.

---

[1] Pour le libellé en hébreu cf., ci-dessus, pp.50, 55, 64, 75, 90 et 509.

2,14a	*[B/2c]*	Le sage, en effet, sait observer très clairement, tandis que l'insensé vit dans les ténèbres.
2,14bα	*[B/3a]*	Et pourtant, j'ai dû le reconnaître:
2,14bβ	*[B/3b]*	une même destinée les attend l'un et l'autre;
2,16bβ	*[B/3c]*	oui, le sage meurt, aussi certainement que l'insensé.
*2,20a	*[C/1a]*	Alors j'ai orienté mes considérations différemment pour étudier cette question:
3,9	*[C/1b]*	Quel profit celui qui s'investit intensément retire-t-il de son engagement ?
3,10	*[C/2a]*	Or, j'ai constaté combien les humains sont préoccupés par les questions d'existence que Dieu leur a mises au plus profond pour qu'ils s'en occupent.
3,11bα	*[C/2b]*	Même la pensée de l'éternité, il l'a mise dans leur cœur.
3,12aα	*[C/3a]*	Pourtant, je l'ai reconnu:
3,12aβb	*[C/3b]*	pour les hommes rien n'a de sens sinon se réjouir de l'existence et faire le bien, chacun durant sa vie.
	[conclusion: l'éloge de la joie]	
8,9aα_1	*[D/1]*	Tout cela, je l'ai observé,
8,9aα_2b	*[D/2]*	et j'ai appliqué mon esprit à toute réalité comme elle se réalise sur la terre.
8,15aα	*[D/3a]*	Alors, pour ma part, je célèbre la joie:
8,15aβ	*[D/3b]*	car pour l'homme sur la terre rien n'a de sens sinon manger, boire et se réjouir;
8,15b	*[D/3c]*	cela, durant tous les jours de sa vie que Dieu lui donne sous le soleil, il doit le considérer comme le couronnement de son activité inlassable.
	[souscription]	
12,10a		Qohéleth s'est appliqué à trouver des paroles stimulantes.
12,10b		[Tout] est exactement transcrit, les paroles sont authentiques.
12,13a		Fin des paroles de Qohéleth ben-Shiméa.

À première vue, cette reconstruction d'un noyau littéraire passablement restreint peut avoir quelque chose d'étonnant, voire déroutant. En effet, ce «livret» de Qohéleth le Sage ne constitue, en hébreu, que 7% environ du livre canonique. Cependant, un texte sapiential d'une dimension aussi modeste n'a rien d'exceptionnel. Dans la tradition biblique il suffit d'évoquer les «Paroles d'Agour fils de Yaqè» (Prov 30,1-14) et les «Paroles du roi Lemouël» (Prov 31,1-9), unités littéraires encore plus brèves. Ces deux ensembles sont intégrés, en annexes, dans le livre des «Proverbes de Salomon, fils de David, roi d'Israël» (Prov 1,1), lequel, en fait, est une collection de collections, résultat littéraire d'un long processus rédactionnel, probablement commencé au temps

d'Ézékias (cf. Prov 25,1) et longtemps encore poursuivi durant l'époque post-exilique.

Si on situe les dernières étapes rédactionnelles du livre des «Proverbes» entre 400 et 200 avant J.-C.[1], le livret de Qohéleth le Sage aurait très bien pu être intégré, lui aussi, dans cette grande compilation, il n'était absolument pas trop tard. Il était même plus ancien que les textes les plus tardifs du recueil, surtout si l'on rejoint la proposition de le dater du Ve siècle[2]. Il faut donc chercher d'autres raisons pour expliquer pourquoi l'héritage qohélethien ne fut pas absorbé par la collection des «Proverbes».

L'explication la plus probable doit être cherchée dans le caractère très particulier de ce livret. Bien que son orientation fondamentale s'insère tout à fait dans la tradition sapientiale[3], ses lecteurs contemporains ont certainement observé aussi sa tendance *critique*, qui relativise beaucoup la prééminence traditionnellement revendiquée pour la «sagesse». Le procédé argumentatif de Qohéleth le Sage reste, certes, typique de ce milieu, mais ses résultats et conclusions réduisent à rien toutes les attentes de voir la sagesse aboutir à quelque chose de profitable et durable (cf., par exemple, 1,18; 2,12a.16bβ). Cette relativisation radicale s'exprime très clairement dans les textes, et elle était probablement encore plus sensible dans l'enseignement oral dont le livret ne représente qu'un résumé succinct, extrêmement concentré.

Nous ne possédons aujourd'hui, en effet, qu'un condensé, mais il faut s'imaginer tout un cercle réunissant le Maître et ses disciples. Dans ce cadre quasi «scolaire», on a certainement bien étudié l'héritage traditionnel (cf. 2,13aβb-14a), on l'a discuté et commenté plus largement que le livret de Qohéleth le Sage ne le laisse percevoir. De même aussi pour les éléments critiques et novateurs, les commentaires oraux ne restaient vraisemblablement pas au niveau des généralités (par exemple, en ce qui concerne les efforts et les peines[4]), mais évoquaient sans doute des exemples concrets et des observations détaillées. Enfin, il semble peu probable que le motif de «manger, boire et se réjouir» (8,15)[5] n'ait constitué qu'un thème purement théorique sans correspondre à des réalités dans la vie de ce groupe.

Ce milieu d'enseignement et d'échange exista certainement, même si nous ne pouvons plus guère le décrire de manière sûre et précise. Car les seuls documents disponibles tiennent dans les quelques lignes du livret de Qohéleth le

---

[1] Cf., p.ex., ERHARD S. GERSTENBERGER, art. «Proverbia», dans: *TRE* 27 (1997), p.583: «... die Endredaktion irgendwann zwischen 400 und 200 v. Chr. anzunehmen ist, wie dies fast einhellig getan wird».
[2] Cf., ci-dessus, pp.99-102.
[3] Cf., p.ex., ci-dessus, pp.94-97.
[4] Cf. עמל en 3,9 (ci-dessus, p.59 [avec la note2]).
[5] Cf., ci-dessus, pp.72-73.

Sage. Elles suffisent pourtant pour nous donner une idée de la dynamique inhérente à son enseignement.

Nous ne possédons pas non plus d'informations sur les cercles incarnant la tradition sapientiale «majoritaire» qui a trouvé sa manifestation écrite et littéraire dans le livre des «Proverbes». Toutefois, la préface de celui-ci (1,1-7) fait penser à un milieu dans lequel la «crainte de Yahvé» (v.7) était considérée comme un critère fondamental, comme «le principe du savoir» (TOB). Des rapports étroits, sinon directs, avec le Temple sont très probables. Qohéleth le Sage ne s'interdit pas de parler, lui aussi, de «Dieu» (3,10), mais selon sa conception, le «principe (רֵאשִׁית) du savoir» ne tenait pas dans une quelconque attitude de religiosité et de respect révérenciel envers Yahvé, Dieu d'Israël, mais dans la suite rigoureuse d'«observation» (ראה), de «réflexion» (לֵב) et de «jugement» (ידע). On ne se trompera pas non plus en reconnaissant la place importante qu'occupe le «je» dans l'ensemble du texte, une marque distinctive qui type ce livret, son auteur et son cercle; l'incipit de la partie principale, en particulier, atteste une compréhension de soi très assurée: «Moi, Qohéleth, j'ai observé...» (אֲנִי קֹהֶלֶת רָאִיתִי ...; 1,12a.14a).

Ainsi, même si nous ne disposons pas de critères plus clairs qui nous permettraient d'élucider davantage l'origine du livre biblique de Qohéleth, quelques indices font pressentir les raisons pour lesquelles cette tradition qohélethienne resta à l'extérieur du mouvement «majoritaire», qui constituera finalement le livre des «Proverbes». Je suppose un penseur d'un profil extraordinaire, «Qohéleth le Sage», dont l'enseignement ne s'apparentait guère aux autres courants sapientiaux, mais continuait d'être cultivé dans le cercle particulier de ses disciples et successeurs. Cette vitalité dans la transmission et l'interprétation a gardé le livret de Qohéleth le Sage de devenir un simple morceau textuel, un héritage isolé, que l'on aurait pu «annexer» au livre des Proverbes. Il a poursuivi son histoire autonome, de «relectures» successives.

J'ai attribué la première relecture à un *«Disciple»*. Ce premier commentateur a fidèlement respecté la structure d'ensemble du livret reçu (ouverture, partie principale avec ses trois paragraphes, conclusion), et modifié pourtant son message en introduisant massivement le thème de הֶבֶל («vanité»), présent surtout dans l'inclusion (1,2 et 12,8) et dans les formules de conclusion des trois paragraphes (2,1b et 2,11bα; 2,15b et 2,17b; 3,19bβ et 4,4b). En plus, il a rédigé trois autres paragraphes (IV: 4,*7-16; V: 5,*9-15; VI: 5,*17; 6,*1-9) ainsi qu'une conclusion supplémentaire (9,*1-12). Il me semble utile de présenter, en traduction, l'ensemble de son texte (pour le texte hébreu, le cas échéant, le lecteur est prié de se reporter aux exégèses respectives[1]).

---

[1] Cf., ci-dessus, pp.111, 117, 128, 147, 160, 291, 303, 318, 328 et 515.

1,1a *[titre]* Paroles de Qohéleth ben-Shiméa.

1,2 *[thème] Vanité des vanités, dit Qohéleth, vanité des vanités, tout est vanité.*

[ouverture]

1,4 Une génération s'en va; une autre lui succède; mais la terre tient, immuable.
1,5 Le soleil apparaît; le soleil disparaît; vers sa demeure il halète, d'où il réapparaît;
1,6a il va vers le sud, il tourne vers le nord.
1,6b En tournant, en tournant, c'est ainsi que se meut le vent;
puis il reprend ses mêmes circuits.
1,7a Tous les fleuves vont à la mer; mais la mer n'est jamais remplie;
1,7b vers leur demeure où vont les fleuves, de là ils recommencent à s'en aller.
1,8aα Tout est soumis à une activité pénible et fatigante, mais finalement stérile.
1,9a Ce qui a existé, cela existera;
ce qui s'est réalisé, cela se réalisera.
1,9b Rien de nouveau ne se produit jamais sur terre.
1,10a Prenons ce cas, on dit: «Regarde ça ! C'est du neuf !».
1,10bα [Pourtant,] cela a déjà existé dans les temps.
1,11a [Mais] aucun souvenir d'autrefois,
1,11bβ comme de ce qui viendra.

[paragraphe I]

1,*12.14a Moi, Qohéleth, j'ai observé tout ce qui se passe sous le soleil.
1,14b Eh bien, le tout n'est que fumée et poursuite du vent.
1,16aα Après avoir soigneusement mûri ma pensée, je l'affirme:
1,16aβ moi, j'ai accumulé bien plus de sagesse
que tous les hommes avant moi,
1,16b et avec mon intelligence, j'ai fait sans mesure
l'expérience de la sagesse et de la science.
1,17aαβ Je me suis appliqué à distinguer le sens le plus profond
de ce qui est insensé, ce qui est intelligent de ce qui est stupide.
1,17bα J'ai reconnu:
1,18 plus on approfondit la quête du sens, plus on est frustré;
plus on augmente ses connaissances, plus on est désorienté.
2,1aα Alors je me suis dit:
2,1aβ «Eh bien, voyons ce que valent les joies de la vie,
faisons nos expériences du plaisir !»
2,1b *Mais voilà: Cela aussi n'est que fumée.*

2,3abα Je me suis ingénié à saouler mon corps
tout en gardant mon esprit attentif à la sagesse
et affranchi de la déraison;
2,3bβ1/2 j'ai voulu poursuivre cette expérience jusqu'à voir
ce qui est bonheur pour les humains
à l'égard de ce qu'ils font sur la terre,
chacun selon la durée de sa vie.
2,11bα *Eh bien, tout n'est que fumée et poursuite du vent.*

[paragraphe II]

2,12a Alors je me mis à rechercher
quel avantage il y a d'être sage plutôt que fou et insensé.
2,13 Or, je me suis rendu compte que la sagesse est supérieure à la déraison, autant que la lumière l'emporte sur les ténèbres.
2,14a Le sage, en effet, sait observer très clairement,
tandis que l'insensé vit dans les ténèbres.
2,14b Et pourtant, j'ai dû le reconnaître:
une même destinée les attend l'un et l'autre.
2,15aα1 Alors je me suis dit:
2,15aα2β «Puisque je connaîtrai la même destinée que l'insensé,
pourquoi donc me serais-je investi à devenir un sage,
stimulé par la promesse d'en tirer un avantage ?»
2,15b Alors je me suis dit:
cela aussi n'est que fumée.

2,16a Car, aussi peu que pour l'insensé,
il n'y aura de mémoire éternelle pour le sage.
2,16bα Oublié, tout cela, déjà les jours qui suivent;
2,16bβ oui, le sage meurt, aussi certainement que l'insensé.
2,17aα Alors j'ai détesté la vie,
2,17b *car tout n'est que fumée et poursuite du vent.*

[paragraphe III]

2,*20a Alors j'ai orienté mes considérations différemment pour étudier cette question:
3,9 Quel profit celui qui s'investit intensément retire-t-il de son engagement ?
3,10 Or, j'ai constaté combien les humains sont préoccupés par les questions d'existence que Dieu leur a mises au plus profond pour qu'ils s'en occupent.
3,11bα Même la pensée de l'éternité, il l'a mise dans leur cœur.
3,12aα Pourtant, je l'ai reconnu:
3,12aβb pour les hommes, rien n'a de sens,
sinon se réjouir de l'existence et faire le bien, chacun durant sa vie.

3,18a J'ai réfléchi quant aux fils de l'homme:
possèdent-ils quelque chose de divin ?
3,18b Pour constater: ils ne sont même pas supérieurs aux animaux.
3,19aα Car il n'y a qu'une seule destinée
pour les humains et pour les animaux:
3,19aβ la mort des uns est comme la mort des autres,
3,19aγ et un souffle identique les anime tous,
les humains comme les animaux.
3,19bα L'être humain ne possède aucune supériorité sur l'animal;
3,19bβ *Oui, tout n'est que fumée.*

3,20a Tous vont à la même fin;
3,20b tout être vient de la poussière, et tout être retourne à la poussière.
3,21a Qui peut vraiment savoir si le souffle des humains monterait en haut,
tandis que celui des animaux descendrait, lui, en bas, vers la terre ?
3,22b Qui lui permet de reconnaître ce qui sera après lui ?
4,2a Alors, pour ma part, je fais l'éloge de l'état de mort
4,2b comme préférable à celui d'être encore en vie.
4,3a Encore plus heureux celui qui n'est jamais né.
4,4b *Cela aussi n'est que fumée et poursuite du vent.*

[paragraphe IV]

4,7 Je me remis à faire des observations;
alors j'ai encore constaté une autre absurdité.
4,8aα$_1$ [J'ai vu] le cas d'un homme seul, sans compagnon ni ami,
même pas un fils ou un frère,
4,8aα$_2$ qui tout de même travaillait dur et sans cesse.
4,8aβ Pourtant, ses yeux n'étaient jamais rassasiés des richesses.
4,8bα «Pour qui donc est-ce que je travaille si dur ?
[Pour qui] est-ce que je prive ma vie de bonheur ?»
4,8bβ$_1$ *Cela aussi n'est que fumée.*

4,13abα Mieux vaut un jeune homme pauvre mais sage
qu'un roi âgé mais insensé
4,13bβ qui n'est plus disposé à écouter ce que lui disent ses conseillers;
4,14a le jeune homme, lui, était en prison, il sortit de là et devint roi.
4,15a.bα J'ai vu tous les humains de la terre prendre parti pour lui
4,15bβ qui accède alors au trône à la place du vieux roi.
*4,16aα Il n'y avait pas de fin à tout le peuple derrière celui qui allait devant.
4,16aβ [Mais peu après, les masses] n'en éprouveront plus aucune
satisfaction.
4,16b *Eh bien, cela encore n'est que fumée et poursuite du vent.*

[paragraphe V]

5,12 Il y a quelque chose de boiteux que j'ai constaté sur terre.
5,9aα Celui qui aime l'argent, ne sera pas rassasié par l'argent,

5,9aβ et celui qui l'aime à outrance, n'en aura pas le profit.
5,9b *Cela aussi n'est que fumée.*

5,10a Avec l'abondance des biens abondent ceux qui les consomment.
5,10b Et quel avantage en tire leur propriétaire si ce n'est les contempler,
5,12b [et] thésauriser une fortune, pour son malheur ?!
5,14a Car, nu, sorti du ventre de sa mère,
il s'en retournera comme il est venu;
5,14bα et rien... il ne prendra rien avec lui, en rémunération de ses efforts,
5,14bβ rien qu'il puisse emporter dans sa main.
*5,15 *Eh bien, tout cela encore n'est que fumée et poursuite du vent.*

[paragraphe VI]

*5,17aα; *6,1a Voici ce que j'ai vu sous le soleil:
*6,1 Un mal, et il est grand, ce mal, pour l'homme.
6,2aα_1 Ainsi quelqu'un, à qui Dieu donna richesses, ressources et opulence
6,2aα_2 et à qui rien [vraiment rien !] ne manque pour lui-même
de tout ce qu'il pourrait désirer,
6,2aα_3 mais Dieu ne l'autorise pas à en jouir,
6,2aβ un autre en jouira...
6,2bα *Cela aussi n'est que fumée.*

6,3aα_1 Ainsi un homme, s'il a cent [fils]
6,3aα_3 et si nombreux que soient les jours de son existence,
6,3aα_4 s'il n'est pas rassasié par ses biens,
6,3b je dis alors la condition d'un mort-né meilleure que la sienne.
6,4a Car: bien que l'enfant mort-né vienne dans un souffle imperceptible
et qu'il s'en aille aussitôt, enveloppé de ténèbres,
6,4b et bien que son nom soit enseveli par les ténèbres,
6,5b il a pourtant davantage de repos que l'autre.
6,6b N'est-ce pas vers un seul lieu que tout va ?
6,7a Tout le travail de l'homme est pour sa bouche,
6,7b mais le désir n'est pas si vite satisfait.
6,8a Quoi de plus pour le sage que pour l'insensé ?
6,8b Quoi [de plus] pour le pauvre qui sait marcher à la tête de tous ?
6,9b *Eh bien, tout cela encore n'est que fumée et poursuite du vent.*

[texte de transition]

6,10a Ce que quelqu'un a été [dans sa vie] – déjà, l'essentiel, son nom,
avait été prononcé, et [déjà] il était défini comme un humain
seulement, un «terreux».
6,11b Quel serait alors le profit acquis durant sa vie d'homme ?
6,12a En effet, qui peut savoir ce qui est bon pour l'humain durant sa
vie ? Les jours de sa vie, fumée, il les passe comme une ombre.
6,12b Oui, qui indiquera à l'homme ce qui sera après lui, sur la terre ?

7,1a Mieux vaut un renom que se parfumer somptueusement,
7,1b [meilleur] le jour de la mort que le jour de la naissance.
7,2a Mieux vaut aller à la maison de deuil que d'aller à la maison à boire,
7,2b puisque voilà la fin de tout homme,
qu'il le prenne à cœur, tant qu'il vit !
7,6b *Cela aussi n'est que fumée.*

[conclusion]

8,9aα_1 Tout cela, je l'ai observé,
8,9a$\alpha_2\beta$ et j'ai appliqué mon esprit à toute réalité
comme elle se réalise sur la terre.
8,10aα_1 Ainsi que je l'ai vu:
8,10aα_2 des gens qui n'avaient pas du tout respecté les normes, sont solennellement portés au tombeau et entrent dans la demeure sacrée,
8,10a$\alpha_3\beta$ et des gens qui avaient bien agi, disparaissent
et, dans la ville, sont vite oubliés.
8,10b Cela aussi n'est que fumée.
8,14aα_2 Eh oui, il est des justes subissant le sort
que méritent les agissements des criminels,
8,14aβ et des criminels connaissant le sort
que méritent les œuvres des justes.
8,14b J'ai dit: cela aussi n'est que fumée.
8,15aα Alors, pour ma part, je célèbre la joie:
8,15aβ car, pour l'homme sur la terre, rien n'a de sens
sinon manger, boire et se réjouir;
8,15b cela, durant tous les jours de sa vie que Dieu lui donne sous le soleil, il doit le considérer comme le couronnement de son activité inlassable.

9,1aα Oui vraiment, tout cela, je l'ai soumis à ma réflexion, mais pour constater:
9,2aα *tout n'est que fumée*
puisque pour tous sans différence il n'y aura qu'une même destinée,
9,2aβ pour le juste et pour le criminel,
pour le bon et pour le mauvais,
9,2aγ pour le pur et pour l'impur,
pour celui qui offre des sacrifices et pour celui qui n'en offre pas.
9,3a$\alpha\gamma$ Voilà le mal: qu'il y ait une unique destinée pour tous.
9,3bα_2 Pendant leur vie, leur réflexion est marquée d'une futilité déraisonnable;
9,3bβ et après cela: s'en aller vers les morts.
9,4a Tant que l'on s'accroche au monde des vivants, on peut s'adonner à des espérances,
9,4b [se dire:] une «vie de chien» vaut mieux que celle d'un lion mort.

9,5a Le seul savoir [certain] des vivants, c'est qu'ils mourront,
et les morts, eux, ne savent plus rien du tout.
9,5b Pour eux, plus jamais une quelconque récompense,
puisque leur souvenir est oublié;
9,6bα plus jamais une part d'existence, à toujours.
9,7a Allons, mange ton pain avec joie et bois ton vin de bon cœur.
9,8 Que tes vêtements soient toujours blancs
et que l'huile parfumée ne manque jamais sur ta tête !
9,9aαδ Goûte la vie avec la femme que tu aimes, durant tes jours fugaces.
9,9bα Voilà ta part parmi les vivants.
9,10a Tout ce que tu peux faire, fais-le tant que tu vis !
9,10b Car dans le séjour des morts, il n'y a ni activité, ni décisions à prendre, ni savoir, ni sagesse...; c'est pourtant là où tu t'en vas.

9,11aα Il y a encore une autre chose
que j'ai dû constater pour la vie sur la terre:
9,11aβ La course n'est pas gagnée par les plus rapides,
ni la guerre par les plus forts;
9,11aγ ce n'est pas le sage qui gagne le plus facilement sa vie,
9,11aδ et le savant n'est pas forcément respecté et honoré;
9,11b car ils sont tous à la merci de l'heur et du malheur.
9,12aβ Comme le poisson pris dans les mailles fatales,
9,12aγ comme l'oiseau attrapé au filet,
9,12bα comme eux, les humains sont pris au piège de l'heure fatale
9,12bβ quand, soudain, elle tombe sur eux.

12,8 *[inclusion] Vanité des vanités, dit Qohéleth, tout est vanité.*

[souscription et avertissement final]

12,10a Qohéleth s'est appliqué à trouver des paroles stimulantes.
12,10b [Tout] est exactement transcrit, les paroles sont authentiques.
12,*12a Mon fils, laisse-toi instruire !:
12,12bα Composer trop de livres n'a pas de fin;
12,12bβ trop s'investir dans l'étude épuise le corps.
12,13bβ Car, sa nature corporelle, voilà tout l'homme.
12,13aα Fin des paroles de Qohéleth.
12,13aβ Mon fils, écoute [les conseils] !

Aux mains du Disciple, le livret est devenu livre (qui du point de vue quantitatif représente dès lors 30% environ de sa forme canonique finale). Soulignons que son travail interprétatif n'a pas seulement produit des élargissements ponctuels de l'héritage du maître, mais fait reconnaître un «auteur», qui a donné à son livre une structure remarquable et significative. L'entreprise n'était pas facile: respect du texte de la tradition *et* réalisation d'une interprétation nouvelle.

Un moyen simple mais efficace pour marquer la cohésion globale des éléments textuels reçus, d'une part, et des nouveaux passages interprétatifs, de l'autre, était d'ajouter une inclusion (1,2 et 12,8); comme une gigantesque pince, elle tient ensemble tous les développements du livre présentés entre son titre (1,1) et sa souscription (12,9sqq.). À côté de cette fonction stylistique et structurale, l'inclusion reflète aussi la volonté du Disciple d'imposer, du point de vue du contenu aussi, un thème unificateur à l'ensemble du livre: הֶבֶל. Avec la répétition de ce terme, martelé à cinq reprises (en 1,2), le nouveau ton de l'interprétation est clairement donné.

Il nous faut rester prudents et ne pas dénoncer trop vite cette interprétation, appuyée sur le terme הֶבֶל, comme une déformation inadmissible de l'enseignement du maître. Rappelons que ce dernier a tout de même pu formuler: אֵין טוֹב – «il n'y a rien de bon...», «il n'y a pas pour l'être humain un sens à la vie...» (3,12aβ; 8,15aβ). Il l'a dit; il a relevé aussi les effets plutôt négatifs de la quête du sens (1,18), la mort totalement égalisatrice (2,16b) et l'absence de tout «profit» (יִתְרוֹן) durable (3,9). Cependant la pointe de ses démonstrations ne sombre pas dans une conclusion résignée, mais trouve son apogée dans l'éloge de la joie de vivre (8,15). Enfin, tout son livret était rigoureusement marqué par un *procédé* argumentatif (en trois démarches à trois paliers). Le Disciple garde fidèlement le *texte* du maître (et aussi son éloge de la joie de vivre !), mais il ne recourt plus du tout à un *procédé* argumentatif: la thèse ou conclusion est déjà présente dès le début (1,2) et les trois paragraphes du maître sont maintenant ponctués par des formules stéréotypées qui répètent l'inutilité (הֶבֶל) et la «poursuite du vent». L'argumentation engagée par le maître ne conduit plus à rien – si ce n'est la répétition infatigable de la «vanité» de toute existence humaine.

Dans les trois paragraphes reçus du maître, le Disciple investit, semble-t-il, toutes ses capacités d'auteur pour faire dévier le chemin argumentatif afin que celui-ci n'aboutisse plus à la joie de vivre. De manière plus libre, il saura développer ses propres concepts dans les nouveaux développements qu'il ajoute (en *4,7 – 7,6). Leur seul but est de désillusionner l'homme des idéaux de bonheur et du sens de la vie qu'il peut se forger. Une seule finalité (סוֹף; 7,2) est retenue, réelle et évidente, qui marque l'existence humaine: la mort. Partant de cette idée du «but sans but», on en arrive facilement à saluer la condition d'un enfant mort-né (6,3-5). En lisant l'ensemble rédigé par le Disciple, on doit reconnaître que cet auteur, tout en reprenant le livret de Qohéleth le Sage, a su concevoir un ouvrage d'une remarquable cohérence structurelle et thématique.

Dans le livre canonique de Qohéleth je reconnais un troisième niveau littéraire, que j'attribue à un *«Théologien-Rédacteur»*. Ici l'interprétation rédac-

tionnelle l'emporte largement sur les passages qui attestent une nouvelle conception et un travail d'auteur. Cette proportion n'a rien d'étonnant, le texte transmis est déjà d'un poids considérable, autant du point de vue quantitatif que qualitatif: son enseignement très profilé. Transmettre un héritage littéraire et l'interpréter, voilà, à ce moment et de plus en plus, la tâche prioritaire. On pourrait dire que l'«exégèse» est en train de naître.

Les commentaires ajoutés par le Théologien-Rédacteur sont marqués par sa tendance à réajuster les formulations les plus irritantes du livre, qui exprimaient une profonde résignation sinon un nihilisme complet. Il faut supposer que dans le cercle véhiculant la tradition qohélethienne, la pensée, l'attitude envers la vie ont connu un changement important depuis l'époque du «Disciple». L'idée de הבל («vanité») résumant la conception de la vie partagée par un groupe sapiential dont il s'était fait le porte-parole, est maintenant considérée comme trop absolue, nécessitant des interprétations correctrices. Le livre du «Disciple» avait donc changé de statut: il n'était plus ressenti comme l'expression audacieuse d'une pensée dans laquelle plusieurs pouvaient se reconnaître, mais plutôt comme un héritage déconcertant et provoquant. La provocation suscita une lecture attentive et une re–lecture.

Ce travail de lecteur et d'«exégète» débouche inévitablement sur les tensions que l'on peut observer, par exemple, entre l'«éloge» (שׁבח) de la joie de vivre (8,15) et l'«éloge» (שׁבח) de ceux qui sont déjà morts (4,2). En tant que commentateur, le Théologien-Rédacteur ne conteste en rien l'importance fondamentale du thème הבל, mais il se refuse à l'idée que la «vanité» puisse constituer le dernier mot, et de l'ouvrage et de la vie. Lui, il conclut avec l'exhortation à la «crainte de Dieu» (12,13b), motif thématique préalablement introduit en 3,14; 5,6; 7,18 et 8,12-13. Comme le livre ouvre ainsi une perspective différente, la vie humaine, elle-même, est envisagée dans une dimension qui va au-delà de la mort: il y aura un «jugement» divin (מִשְׁפָּט; 11,9; 12,14), et les «justes» (צַדִּיקִים) seront entre les mains de Dieu (9,1).

Pour avoir une idée correcte et complète du profil littéraire de son travail, il ne suffit pas de considérer les commentaires occasionnels qui ponctuent l'ouvrage. Il faut encore regarder aux parties plus développées dans lesquelles le Théologien-Rédacteur se manifeste comme auteur au propre sens du terme. Parmi ces textes, je compte le «poème sur le temps» (3,1-8), où une dialectique temporelle lui permet d'interpréter des oppositions, ou encore les recommandations touchant au comportement religieux (4,17 – 5,6), qui donnent l'occasion d'évoquer la «Maison de Dieu» (4,17). Enfin, toute la partie finale de 9,13 – 12,7 s'avère élaborée pour y exposer sa propre pensée sur la חָכְמָה («sagesse») et la mort, les deux axes principaux du livre.

Le thème de la «crainte de Dieu» révèle que le cercle où se transmet le livre de Qohéleth tend finalement à s'approcher de celui de la tradition «ma-

joritaire» qui élabore le recueil des «Proverbes»[1]. D'autres indices vont dans le même sens, ainsi «Qohéleth» est déclaré «fils de David» (1,1) et «roi à Jérusalem» (1,1; cf. 1,12.16), pour ne pas énumérer toutes les autres allusions qui suggèrent son identification avec Salomon, devenu la référence de toute la tradition sapientiale. Le rapprochement est manifeste, mais il n'a pas abouti jusqu'à l'intégration de notre livre parmi les autres «collections» de «Proverbes de Salomon» (cf. גַּם־אֵלֶּה מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה; Prov 25,1). On doit probablement cette non-incorporation à son profil tout de même trop différent de celui des autres textes, et au fait que le rapprochement serait intervenu trop tardivement. Cette autorité «salomonienne» sous-entendue, toutefois, lui a assuré, malgré de nombreuses contestations, sa place dans le canon biblique du judaïsme palestinien – tandis que, par exemple, le «Siracide», tenu en haute estime par le judaïsme hellénistique, en fut finalement écarté.

Dans ce jeu entre tradition sapientiale commune et spécificité nettement distincte, on peut reconnaître une constante de toute l'histoire conduisant du livret de Qohéleth le Sage à l'ouvrage canonique rangé parmi les écrits salomoniens: ces textes résistaient à une lecture trop concordante, et ils continueront d'y résister.

L'homme et son humanité

De nombreuses études sont consacrées au concept anthropologique qui régirait le livre de Qohéleth[2]. Toutes prennent en compte plus ou moins indistinctement *l'ensemble* des textes pour en déduire les lignes principales de ce que son auteur supposé pensait de la condition humaine. L'approche sera fondamentalement différente si l'on suppose un long processus de relectures successives. La question de la compréhension de l'homme doit alors être posée à nouveau pour chaque niveau littéraire.

---

[1] Cf., ci-dessus, p.536.

[2] Mentionnons, p.ex., DIETHELM MICHEL, «Humanität angesichts des Absurden. Qohelet (Prediger) 1,2–3,15», dans: Heinrich Foerster (éd.), *Humanität Heute*, Berlin/Hamburg: Lutherisches Verlagshaus (1970), pp.22-36; OTTO KAISER, «Der Mensch unter dem Schicksal» (1972), réimpr. dans: *Der Mensch unter dem Schicksal* (1985), pp.84-89; BERNHARD LANG, «Ist der Mensch hilflos? Das biblische Buch Kohelet, neu und kritisch gelesen», dans: *ThQ* 159 (1979), pp.109-124, réimpr. dans: *Wie wird man Prophet in Israel ? Aufsätze zum Alten Testament*, Düsseldorf: Patmos (1980), pp.120-136; OTTO KAISER, «Schicksal, Leid und Gott. Ein Gespräch mit dem Kohelet, Prediger Salomo» (1987), réimpr. dans: *Gottes und der Menschen Weisheit* (1998), pp.84-105; RÜDIGER BARTELMUS, «Haben oder Sein – Anmerkungen zur Anthropologie des Buches Kohelet», dans: *BN* 53 (1990), pp.38-67.

Le *livret de Qohéleth le Sage* est, certes, d'une dimension très modeste, mais ses quelques versets permettent tout de même d'y découvrir une anthropologie bien profilée. Celle-ci ne renie absolument pas la pensée traditionnelle qui définissait l'existence humaine par son appartenance au collectif d'une «génération» (דּוֹר; 1,4). Entre naissance et mort, la vie de l'être humain se situe dans un mouvement qui la dépasse, rythmé par le «s'en aller» (הלך) d'une génération et par l'arrivée (בּוֹא) d'une autre. Et toute cette existence a une promesse d'avenir parce que le champ de son accomplissement est garanti par la stabilité de la terre qui «tient, immuable» (הָאָרֶץ לְעוֹלָם עֹמָדֶת). Cette ouverture du texte me semble extraordinairement révélatrice du concept anthropologique de son auteur: avant qu'il n'introduise, de manière ferme et nette, son «je» (... אֲנִי קֹהֶלֶת רָאִיתִי; 1,12a.14a), il rappelle les principes d'une cosmologie traditionnelle avec la place que celle-ci accorde à l'être humain. Tout individu qui dira «moi, je... !», est déjà porté par quelque chose qui «tient». Cette anthropologie me semble donc animée par un *Urvertrauen*.

Passant de cette dimension cosmologique la plus large à l'observation du monde humain «sous le soleil» (1,14a), Qohéleth le Sage évoque une société différenciée selon divers «types» d'hommes où il mentionne, en 2,12a, l'opposition stéréotypée, caractéristique dans les milieux sapientiaux, entre le «sage» (חָכָם) et l'«insensé» (כְּסִיל)[1]. Cette distinction s'enracine dans l'idée fondamentale que l'homme peut être formé et enseigné ou qu'il peut se former et apprendre. Ce concept n'était pas une «conviction» (purement idéologique ou pédagogique), mais correspondait aussi à une «expérience» incontestable. C'est pourquoi Qohéleth le Sage n'hésite pas à légitimer dans une certaine mesure cette distinction bien traditionnelle: «Le sage, en effet, sait observer très clairement, tandis que l'insensé vit dans les ténèbres» (2,14a). La sagesse classique et scolaire avait fait de l'éducabilité de l'homme un principe absolument fondamental de son anthropologie, or c'est justement cette primauté qu'il conteste; pour lui, tout ce que l'homme *acquiert* (par exemple en connaissances et sagesse), est d'ordre secondaire (en importance aussi) par rapport à ce qu'il *est*, c'est-à-dire sa condition créationnelle, donc mortelle, car «le sage meurt, aussi certainement que l'insensé» (2,16bβ).

On assiste donc ici à une prise de distance critique. En contestant l'opposition la plus fréquemment évoquée dans les milieux sapientiaux, il relativise *toute* hiérarchisation dans un concept anthropologique. Dans la suite de son texte, Qohéleth le Sage esquisse l'image qu'il se fait, lui, de l'homme: il ne parle que de l'«espèce» humaine (בְּנֵי הָאָדָם; 3,10), envisagée généralement,

[1] Cf., p.ex., JUTTA HAUSMANN, *Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit* (FAT 7), Tübingen: J.C.B. Mohr, 1995, pp.9-36 (p.9 note 1: «Im Laufe der Zeit wurde כְּסִיל zur Bezeichnung eines bestimmten Menschentyps, der sich als Gegentyp zum חָכָם zeigt»).

sans aucune différenciation. Le seul point qu'il aborde dans ce contexte, est la question du rapport entre אֱלֹהִים (le monde divin?, la Divinité?, Dieu?) et cet être. *Deux* aspects caractérisent cette relation: d'abord une séparation radicale entre les deux mondes, marquée par la mortalité de l'homme (et, sous-entendue, l'immortalité de Dieu), ensuite un élément de relation, le «don divin» (נתן) de עֹלָם («éternité») mis dans la pensée («cœur») des humains (3,11bα). Ici s'ajoute donc à la définition de l'homme, par son *être* (mortel), sa détermination par son *recevoir* (du don divin).

Dans sa conclusion (8,9a.15), Qohéleth le Sage passe du pluriel («les fils d'homme»; 3,10) au singulier (הָאָדָם) en décrivant les conséquences de son concept anthropologique pour la vie de chaque individu: l'homme répond le mieux à sa vocation d'être limité et mortel s'il met l'accent sur une vie quotidienne consciente et festive, et la «joie» (שִׂמְחָה; שׂמח) sera la meilleure réponse du «cœur» saluant le don reçu de Dieu.

Pour résumer le concept de l'homme qui se dessine dans le livret de Qohéleth le Sage, je parlerais d'une anthropologie de connaissance et de reconnaissance: elle prend au sérieux le savoir incontournable de la finitude de l'homme et exhorte à une gratitude qui valorise davantage dans la vie les dons accueillis.

Dans la relecture du *«Disciple»*, la reconnaissance semble éclipsée par le sentiment dominant d'inutilité (הֶבֶל) qui marque toute la vie humaine. Certes, les textes de Qohéleth le Sage sont fidèlement copiés; ses idées sont encore présentes, mais elles n'ont plus guère de rayonnement tant elles sont encadrées par les formules répétées de «vanité». L'image de l'homme s'est sensiblement modifiée; entre Dieu et l'homme, un fossé profond s'est creusé. Car l'être humain est vu premièrement dans son «animalité» (3,18-19): «Les humains ne sont pas du tout supérieurs aux animaux. Car il n'y a qu'une seule et même destinée pour les humains et pour les animaux: la mort des uns est comme la mort des autres. Ainsi, l'être humain ne possède aucune supériorité sur l'animal.» La mortalité de l'être humain en tant que signe distinctif entre divin et humain n'est absolument pas nouvelle; ce thème, bien traditionnel, est également présent dans le livret de Qohéleth le Sage, comme nous l'avons vu. L'élément nouveau est la ferme volonté de contester à l'existence humaine toute différence significative par rapport aux animaux. Selon le Disciple, une comparaison entre hommes et animaux ne mettra en évidence aucun élément «supplémentaire» (מוֹתָר; 3,19) digne d'être retenu comme spécifique de l'existence humaine.

Cette «animalisation» de l'homme va de pair avec la perte de tout lien avec le monde divin si faible soit-il. Les mythologies ont essayé de définir et d'expliquer la particularité de l'homme dans la création en donnant, par exemple,

au sang qui circule dans les vaisseaux avec une pulsation miraculeuse, une connotation divine[1], ou bien en considérant «l'haleine de vie» (נִשְׁמַת חַיִּים) comme «insufflée» par Dieu (Gen 2,7). Avec le Disciple, par contre, on assiste à une «démythisation» radicale: ce qui fait vivre l'être humain ne le distingue aucunement de l'animal, car «un souffle de vie identique les anime tous, les humains comme les animaux» (3,19aγ)[2]. L'«observation» (ראה) tant prônée par le maître, poussée encore davantage, montre que ni le sang ni le souffle vital ne constituent en tant que tels des phénomènes spécifiquement humains. L'empirisme du Disciple se refuse aussi à considérer ce souffle vital, commun aux uns et aux autres, comme un vecteur différent pour les hommes qui permettrait encore de leur reconnaître un certain lien avec le monde divin (3,20-21a): «Toute vie se termine de la même façon; tout être vient de la poussière, et tout être retourne à la poussière. Qui peut vraiment savoir si le souffle des humains monterait en haut, tandis que celui des animaux descendrait, lui, en bas, vers la terre ?» Évidemment, personne ne peut le «savoir» (ידע), et s'il n'y a pas de «savoir», le Disciple empiriste ne retient pas ces vues pour sa compréhension de l'homme.

Pour lui, l'être humain est privé de toute possibilité de «transcender» les limites imposées par la mortalité; même la «transcendance» (עֹלָם) qui se réalise dans la réflexion de l'homme (3,11bα), perd sa signification. En conséquence, la «joie» du cœur, pour le maître réponse concrète d'un esprit reconnaissant qui «transcende» les peines de la vie, est réduite à une réaction physique, gaieté que l'homme pourrait produire aussi par la consommation d'alcool (2,1.3), par exemple.

L'homme est «chair» (בָּשָׂר, 2,3a; 12,12b), rien que «chair»; בָּשָׂר constitue l'essentiel de l'image de l'être humain pour le Disciple. Et la «chair» est matière («poussière», 3,20b), rien de plus. On est donc ici devant une anthropologie strictement «matérialiste», marquée par une «démythisation» radicale. Cette conclusion me semble évidente, mais la question demeure des *raisons* profondes d'une telle anthropologie. S'agit-il d'une réaction véhémente à un foisonnement du langage mythologique («apocalyptique»[3]) à l'époque du Disciple ? Ou faut-il en chercher l'explication dans une dégradation déprimante des conditions de vie où tout motif d'une attitude reconnaissante se serait dissous ? L'une, certes, n'exclut pas l'autre. Si nous ne pouvons reconstituer avec certitude leur contexte, il est toutefois évident que les paroles du Disciple vibrent d'un ton polémique, elles osent des affirmations globales qui

---

[1] Cf. Enouma Elish, 6e tablette; RENÉ LABAT et alii (éds), *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Paris: Fayard/Denoël, 1970, p.60.

[2] Cf., ci-dessus, pp.123-124.

[3] Cf., ci-dessus, pp.125 (avec la note 3), 159, 165, 523.

dépassent une considération tranquille: «*Tout*, vraiment *tout* est vanité !». Et, surtout, la vie humaine est totalement vaine[1].

Une pareille anthropologie qui creuse un «vide» (une «révélation en creux»)[2] et selon laquelle la vie humaine ne vaut plus rien, provoquera des réactions. L'une d'entre elles est l'interprétation correctrice entreprise par le «*Théologien-Rédacteur*». Elle attaque au point faible dans l'argumentation du Disciple: sa tendance à la totalisation du propos. Si l'être humain est défini par ses limites, comment pourrait-il prétendre énoncer des affirmations absolues ? Les limites de l'existence exigent aussi l'aveu des limites de la connaissance. Même l'intelligence exceptionnelle d'un חכם («sage») n'atteindra pas le but du «savoir» (לָדַעַת; 8,17b). Cette deuxième relecture rappelle avec insistance que dans de nombreux domaines, l'homme ne dispose pas d'une science absolue. Il ne peut saisir la réalité terrestre dans sa totalité (depuis a jusqu'à z; cf. 3,11), «il ne sait pas (אֵינֶנּוּ יֹדֵעַ) ce qui arrivera» (8,7), et même le fonctionnement des sentiments les plus humains, l'amour et la haine, lui reste insaisissable (גַּם־אַהֲבָה גַם־שִׂנְאָה אֵין יוֹדֵעַ הָאָדָם; 9,1).

Le Théologien-Rédacteur corrige l'anthropologie empirique et matérialiste du Disciple par l'accentuation du savoir limité, sinon du non-savoir (אֵין יוֹדֵעַ ...הָאָדָם). On pourrait alors parler d'une «anthropologie des limites» ou d'une «anthropologie de modestie», très retenue dans l'appréciation de la compétence humaine[3].

Dans le monde des hommes, il y a autant savoir que non-savoir, il y a faire et se reposer (4,6), accumulation des profits et perte imprévisible (5,13). Une structure fondamentalement «dialectique» caractérise l'expression de cette pensée, et l'image que l'auteur se fait de l'homme y est tout entière: la «joie» de vivre y a sa place aussi nécessairement que les pleurs (cf. 3,4). C'est ainsi que le Théologien-Rédacteur reprend la tension qu'il a ressentie entre les deux tendances du livre qu'il avait reçu, soit entre la priorité fermement donnée par le Maître à la joie de vivre, et l'appréhension de la vie *sub specie mortis* formulée par le Disciple. La contradiction se mue en principe «dialectique». Pour toute chose il y a un moment adéquat (עֵת; 3,1), même pour les phénomènes catégoriquement opposés et inconciliables (3,2-8). Cette dé-

1 Pour l'interprétation anthropologique de הבל cf. NORBERT LOHFINK, «Koh 1,2 "alles ist Windhauch" – universale oder anthropologische Aussage?» (1989), pp.201-216; réimpr. dans: *Studien zu Kohelet* (1998), pp.125-142; cf. récemment aussi WILLIAM H.U. ANDERSON, *Qoheleth and its Pessimistic Theology* (1997), p.172: «human existence is absurd in an absurd context».

2 DANIEL LYS, *Des contresens du bonheur* (1998), p.74.

3 Cf. OTTO KAISER: «Damit ist die Weisheit demütig geworden» («Schicksal, Leid und Gott» [1987], réimpr. dans: *Gottes und der Menschen Weisheit* [1998], p.101).

marche offre ainsi, en théorie, une conciliation de l'inconciliable. Et pourtant, si l'homme se trouve exposé aux moments contradictoires sans disposer d'aucune référence de sens ou de valeur, la «dialectique» risque de devenir la belle étiquette d'une incertitude fondamentale, d'une philosophie du dénuement, de la «Hilfslosigkeit»[1].

Le Théologien-Rédacteur fait un pas de plus: pour lui, les «limites» perçues par l'homme, ne supposent pas simplement un vide indéfinissable ou la pure négation des possibilités positives de l'homme, mais elles indiquent l'espace de Dieu, le cadre porteur de la vie humaine. Les «limites» ont un nom, elles évoquent des connotations *positives*. C'est ainsi que l'«anthropologie des limites» devient une «anthropologie théologique». Car *Dieu* confère à l'homme son humanité en lui donnant הָרוּחַ (12,7), et après la mort de l'homme-poussière (12,7), הָרוּחַ retournera vers Dieu (תָּשׁוּב אֶל־הָאֱלֹהִים). Ce *fait* du don divin est affirmé comme certain, mais le *comment* de sa transmission reste impénétrable: «De même que tu ignores comment la רוּחַ se rend dans l'embryon quand celui-ci se forme dans le ventre d'une femme enceinte, ainsi tu ne peux pas connaître l'œuvre de Dieu, de celui qui fait tout» (11,5)[2]. Ce qui vaut pour le chemin (דֶּרֶךְ) de la רוּחַ *avant* la naissance d'un être humain, vaut également pour son chemin de retour *après* la mort: אֵינְךָ יוֹדֵעַ – *non licet*. Voici donc une anthropologie qui compte sur Dieu, même s'il s'agit plutôt d'un *deus absconditus*, insaisissable pour l'homme.

Le divin et Dieu

«Le Dieu de Qohéleth» ou «Dieu dans le livre de Qohéleth», voilà un thème déjà traité à d'innombrables reprises. En 1988, Diethelm Michel a présenté un résumé succinct de la discussion exégétique sur ce point[3], et depuis d'autres études ont encore abordé cette thématique[4]. Contrairement à tous ces travaux, mes propres considérations ne pourront plus offrir un tableau global, elles

---

[1] Cf. BERNHARD LANG, *op. cit.* [cf., ci-dessus, p.545 note 2], p.118 (= 1980, p.129): «Soziologie der skeptischen Hilfslosigkeit». C'est en ces termes que Bernhard Lang résume l'esquisse sociologico-philosophique de MAX HORKHEIMER, «Montaigne und die Funktion der Skepsis» (1938), dans: Max Horkheimer, *Kritische Theorie. Eine Dokumentation* (éd. par Alfred Schmidt), vol.II, Frankfurt: S. Fischer 1968, pp.201-259; traduction française: *Théorie critique. Essais*, Paris: Payot, 1978, pp.261-312.

[2] Pour l'exégèse de ce verset et sa traduction cf., ci-dessus, pp.461-464.

[3] *Qohelet* (Erträge der Forschung, vol.258), pp.95-103 (§7g): «Gott bei Qohelet».

[4] Mentionnons, p.ex., STEPHAN DE JONG, «God in the Book of Qohelet: a Reappraisal of Qohelet's Place in Old Testament Theology», dans: *VT* 47 (1997), pp.154-167; M.W.-Y. TSE, *The concept of God in the book of Ecclesiastes*, 1998.

tiendront compte des *trois étapes* de l'histoire rédactionnelle du livre de Qohéleth. Nous ferons donc trois fois la «traversée» de cet écrit, à ses différents niveaux rédactionnels, et nous nous demanderons chaque fois, pour les trois «sphères de vie»[1] que ces rédactions nous révèlent: comment parle-t-on de *Dieu* ?

Le livret de *Qohéleth le Sage* commence par une réflexion sur l'ordre du monde qui, selon lui, est surtout apparent dans les cycles de la nature (1,4-9). Dans cette description, aucune mention de Dieu, tout au moins de manière explicite. Mais, si on parle d'un ordre de la création, on suppose un Dieu-Créateur. Ce texte postule donc un Dieu dont l'existence est considérée comme évidente, tellement évidente qu'il n'est plus nécessaire de le mentionner expressément. Un Dieu qui, pour ainsi dire, «va de soi» – rien de moins, mais aussi rien de plus.

Dans la partie principale du livret, la situation ne change pas beaucoup. La première démarche argumentative (1,14-18) procède sans aucune mention de Dieu. Même dans le contexte de la deuxième démarche (2,12-16), qui évoque le sujet de la «mort» pour poser la question du «sens de la vie», le terme n'apparaît pas non plus. On peut en conclure que, selon cette pensée, Dieu n'intervient même pas au moment de la mort; car elle ne fait pas de différence entre le sage et l'insensé (2,16), non plus qu'entre le pieux et celui qui se moque de Dieu. Tel qu'il est envisagé par Qohéleth le Sage, Dieu ne profite absolument pas de cette *dernière* chance de révéler encore au *dernier* moment de la vie l'essentiel qui devrait marquer la vie humaine et son but, il ne se manifeste pas à ce moment. Le Dieu de Qohéleth n'est pas un Dieu qui intervient.

Pour être plus prudent, il me faudrait ajouter que l'on ne peut définitivement exclure que Qohéleth le Sage ait attribué l'un ou l'autre événement de la vie à une action de Dieu. Mais, dans le cadre d'une réflexion sapientiale, il n'est pas question des exceptions, des éventualités et des possibilités théoriques; la sagesse, soulignons-le, cherche des *règles* et un fonctionnement *régulier*. À le voir sous cet angle, il faut le constater, une intervention divine ne se produit pas de façon *régulière* dans la vie humaine: en règle générale, «le sage meurt, aussi bien que l'insensé» (2,16). La mort n'est pas un moment qui révèle une prise de position de la part de Dieu. Qohéleth le Sage ne voit pas la nécessité de parler de lui, dans ce contexte.

---

[1] Cf. RUDOLF BULTMANN («Le problème de l'herméneutique», 1950): «... l'histoire considérée comme la sphère de vie dans laquelle se déroule l'existence humaine, la sphère dans laquelle l'existant acquiert et développe ses possibilités, et par la connaissance de laquelle il gagne la compréhension de soi, de ses propres possibilités» (*Foi et compréhension*, vol.I: *L'historicité de l'homme et de la révélation*, Paris: Seuil, 1970, p.617).

Par contre, dans la troisième démarche argumentative (2,*20; 3,9-12), il est fait *explicitement* mention de אלהים (3,10), présenté comme celui qui a mis un עִנְיָן, une «préoccupation» ou «rumination»[1] dans l'esprit de l'homme: il ne cesse de chercher et de chercher, de se poser des questions. Nous n'avons aucune raison d'y voir des connotations trop négatives («fardeau»), car il s'agit ici d'un «don» de la part de *Dieu* (אֲשֶׁר נָתַן אֱלֹהִים), du Dieu-Créateur. Cette «préoccupation» (עִנְיָן) est une «donnée» au sens littéral, venue de Dieu; on peut parler d'une donnée fondamentale de l'existence humaine.

Qohéleth le Sage *constate* qu'il y a quelque chose dans l'homme qui dépasse les limites de sa vie et celles du temps borné par la mort: הָעֹלָם – l'«éternité». C'est un espace inaccessible; mais dans ses réflexions (לֵב), l'homme en fait tout de même un objet qu'il ne pourra pas éviter de considérer. Cet objet de la réflexion est déclaré «donné» par *Dieu*.

Il s'agit là d'une affirmation tout à fait traditionnelle; cette idée de «l'éternité dans le cœur de l'homme» a des analogies, par exemple, dans la littérature égyptienne[2]. On peut dire que ce texte reprenait ce qu'à son époque et assez largement, on pensait de Dieu: celui qui donne à l'homme la capacité – et la nécessité! – de penser l'«éternité». Celui qui donne cette idée d'«éternité», doit lui-même être éternel. Pour l'homme, pourtant, il n'est que «pensable», dans le «cœur» (לֵב); il ne peut jamais être l'objet de l'œil, du «voir» (ראה) ou d'«observations». Il est le «pensable» au sens de la quête permanente de l'homme, de son occupation (עִנְיָן), mais jamais au sens d'un «trouver» (מצא) ou d'un «connaître» (ידע).

Il s'agit jusqu'ici dans le texte de Qohéleth le Sage, de la reprise d'un concept théologique traditionnel, de la «citation» pour ainsi dire d'une opinion générale. Si nous passons maintenant à l'opinion *propre* à cet auteur, à sa position introduite, comme d'habitude, par ידעתי («j'ai reconnu», «j'ai retenu», v.12), nous ne trouvons plus mention de Dieu ni de la transcendance dans la pensée de l'homme, mais seulement de l'immanence de la vie et de son temps limité. Notons encore que cette formulation de conclusion dans sa troisième démarche débute brutalement avec une négation: אין טוב בם («rien de bon pour eux...!»)[3]. L'homme, défini tout à l'heure par son rapport à Dieu, perd tout ce qui est «bon». Cela signifie que l'idée d'une transcendance, d'une «éternité», celle de Dieu même, ne pourra, selon Qohéleth le Sage, procurer à l'homme ce qui est «bon» (טוב), ce qui donne un sens à sa vie.

Ce n'est qu'après ce constat qu'il brise un peu cette négativité pour retenir les deux seuls aspects positifs qu'il voit dans la vie humaine: «se réjouir» et

---

[1] Cf., ci-dessus, p.59 (avec la note 5).
[2] Cf., p.ex., ci-dessus, p.62 (avec la note 1).
[3] Cf., ci-dessus, pp.63-64.

«faire le bien». Les grandes attentes d'une «éternité» se trouvent remplacées par les joies, petites ou grandes, de la vie qui prendra fin.

Finalement, dans la «conclusion» du livret (8,9.15), il est fait encore une fois mention de «Dieu», en tant que celui qui «donne» («... la vie que Dieu a donnée»; v.15). Il faut pourtant souligner qu'ainsi, il est mentionné seulement dans une proposition *sub*ordonnée. Dans la proposition *principale* de la structure syntaxique, nous trouvons autre chose: l'éloge de la joie, exprimé à l'aide du verbe שבח qui, dans les textes de l'Ancien Testament, se réfère habituellement à la célébration de *Dieu*. Il ne faudrait pas en déduire une tendance catégoriquement anti-religieuse ou anti-théologique, comme si Dieu était remplacé par «la joie» («Freude, schöner Götterfunke, Tochter aus Elysium...»). Il n'est certainement pas dans l'intention de Qohéleth le Sage d'opposer Dieu et la «joie», mais il faut tout de même retenir que ce n'est pas un Dieu qui se manifeste dans une victoire nationale et guerrière, ainsi à l'époque de Josué, ou comme libérateur et sauveur, auteur de miracles sans pareils, pas non plus comme celui auquel sont offerts les sacrifices et les offrandes, etc.; c'est tout simplement un Dieu qui «donne» à l'homme ce qui est fondamental pour lui: «les jours de vie» (יְמֵי חַיָּיו). Et *si* ces «jours de vie» perdurent avec le «manger», le «boire» et «se réjouir» et *aussi longtemps* qu'ils perdurent, alors il faut réagir avec reconnaissance et enthousiasme: «Je fais l'éloge de la joie !»

Comparé aux grandes confessions d'Israël, un tel résumé paraît pauvre en ce qu'il évoque de Dieu. Mais il ne faut pas oublier que dans son contexte littéraire, nous sommes en présence d'une approche absolument différente de celle qui produit des confessions de foi. Dans le milieu auquel appartient Qohéleth le Sage, on donne la priorité absolue à l'*observation*, à un ראה sobre et critique, et il est vrai que Dieu ne peut être l'objet d'un tel examen. Quand on passe au second palier, à celui de la réflexion et du discernement (נתן לב), on peut effectivement prendre en compte dans cette démarche, et Dieu et l'éternité, mais l'homme n'en pourra jamais faire, de son propre chef, une «réalité»: Dieu restera toujours, pour ainsi dire, une «hypothèse», il ne deviendra jamais un objet, sur lequel pourrait s'exercer la pensée. De même au troisième niveau, celui de ידע, donc de la connaissance qui appréhende: il ne sera jamais saisi par notre «compréhension». Voici donc trois conclusions, certes *négatives*, mais notons tout de suite que Qohéleth n'en reste pas là. Il veut aller plus loin, il aboutit à une formulation *positive* qui est la suivante: *Si* l'on veut dire quelque chose de la vie et de Dieu (et c'est là son intention profonde !), cette affirmation ne peut plus obéir aux critères de la «*ratio*», mais doit adopter le mode de שבח, celui de l'éloge enthousiaste et de la louange.

C'est ainsi que Qohéleth marqué par une pensée responsable, sobre et critique, a fait son chemin, allant des remarques *négatives* finalement tout de même à une conclusion de tendance *positive*.

En ce qui concerne la théologie du *«Disciple»*, dans le texte que j'ai reconstruit pour cette deuxième étape littéraire du livre on ne trouve qu'une seule attestation de אלהים: en 3,18; cela est probablement déjà significatif. Si l'on étudie ce verset, on peut constater que «Dieu» n'est mentionné qu'en manière de citation, dans l'intention de reprendre un thème traditionnel de la théologie pour le discuter ensuite; comme si l'auteur s'était senti obligé de prendre position par rapport à l'idée conventionnelle qui suppose quelque chose de «divin» dans l'homme. Le Maître en avait parlé en évoquant le עולם dans la pensée de l'homme (3,10-12), et le Disciple, à son tour, souhaite donner son commentaire à ce sujet. Il résume d'abord la question traditionnelle en parlant de la «vocation des êtres humains de réaliser ce qui est divin (אלהים) dans leur existence» (3,18a)[1] pour passer ensuite au fruit de ses propres réflexions à ce sujet: «Les humains ne sont que des bêtes et rien que des bêtes» (v.18b)[2]. Toute comparaison de l'homme avec Dieu est refusée. Les formulations des vv.18-21 font pressentir la reprise d'une discussion théologique du temps qui, sous diverses formes, avait abordé la question de l'immortalité de l'âme. Le Disciple montre très clairement son refus de toutes ces spéculations sur une vie après la mort. Il ne retient que l'observable et le reconnaissable.

Si l'on fait abstraction de cette part à un débat traditionnel en 3,18-21, cette relecture ne cite plus jamais Dieu. En effet, qu'aurait-elle pu en dire encore ? Cela aurait été ressenti comme blasphématoire par les contemporains. Si l'on prend pour exemple la compréhension traditionnelle de Dieu en tant que celui qui «donne la vie», ce «don» n'avait pour le Disciple plus rien de positif; il préfère faire l'«éloge» (שׁבח) de la mort. Au lieu d'énumérer des dons ressentis comme *négatifs*, n'était-il pas, en effet, préférable de ne rien dire de celui qui les aurait faits ?

Je tiens pourtant à rappeler que cette rédaction n'a *éliminé* du texte reçu de la tradition ni la mention de «Dieu» ni celle de la «joie»; une telle élimination était, à son époque, impensable selon les principes de la transmission. Elle garde le texte du maître; le Disciple affirmerait certainement que celui-ci, s'il avait vécu en son temps, aurait donné le même enseignement. L'accentuation, pourtant, qu'il donne à sa compréhension de Dieu, manifeste une différence fondamentale.

Le *«Théologien-Rédacteur»*, quant à lui, mentionne assez fréquemment «Dieu» dans ses commentaires. La compréhension théologique de cet exégète est très bien caractérisée, me semble-t-il, dans la remarque en 5,1: «Dieu est dans le ciel, et toi sur la terre». Se développe ici l'image d'un Dieu, le Tout-

---

[1] Pour la traduction de ce verset et son interprétation cf., ci-dessus, pp.119-120 et 121-122.
[2] Cf., ci-dessus, p.547.

Autre, qu'il ne faut pas chercher dans l'espace «*sous* le soleil», mais dans les cieux des cieux. Il est aussi d'une grandeur insaisissable, au regard de laquelle l'être humain devient infiniment petit: «L'homme peut considérer (ראה) l'œuvre de Dieu (כָּל־מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים), mais il n'en découvrira jamais le sens et la logique (מצא); même s'il investit tous ses efforts (עמל) de recherche (בקשׁ), il n'atteindra pas un résultat valable» (8,17).

Considérant la majesté inaccessible de ce «Tout-Autre», une seule attitude est légitime devant lui: la «crainte de Dieu» (יראת אלהים), c'est-à-dire le respect profond de la souveraineté divine. Celui qui entre dans ce mouvement peut être sûr d'être gardé: «Les justes (הַצַּדִּיקִים) et les [vrais] sages (הַחֲכָמִים), ainsi que leurs œuvres, sont dans la main de Dieu (בְּיַד הָאֱלֹהִים)» (9,1). Ce que signifie concrètement cette expression «être dans la main de Dieu» n'est pas expliqué ici, mais le Théologien-Rédacteur a probablement pensé à un jugement divin, à un Jugement dernier: «Sache que pour tout ce que tu fais, Dieu te fera comparaître en jugement» (11,9). Il place toute la fin du livre dans cette perspective ultime: «Dieu fera venir toute œuvre en jugement sur tout ce qu'elle recèle de bon ou de mauvais» (12,14). Cet arrêt restaurera une distinction entre le juste et le pécheur (8,12-13): «Assurément, il y aura du bonheur (טוֹב) pour les 'craignant Dieu' (יִרְאֵי הָאֱלֹהִים) dont le comportement est marqué par la crainte devant sa face. Mais ce bonheur ne sera pas pour le méchant, celui qui ne se comporte pas comme un 'craignant' (אֵינֶנּוּ יָרֵא) devant la face de Dieu» (8,12-13)[1]. Voici donc un Dieu *pantokrator*: il dispose de toute puissance pour punir la violation de l'ordre et le non-respect de sa majesté, mais aussi pour protéger ceux qui lui restent fidèles dans sa «crainte»: «Crains Dieu et observe ses commandements !» (12,13).

Pour Qohéleth le Sage, Dieu était celui qui donne toutes choses *bonnes*, en particulier la *joie* de vivre; ou plus précisément: celui qui *d'avance* avait offert toutes les conditions pour une vie heureuse, avant même que l'homme en prenne conscience, avant même qu'il devienne actif. Ce Dieu bon réapparaît dans les interprétations du Théologien-Rédacteur, mais avec une nuance accusée: la bonté divine au sens plénier ne se montrera que dans un *avenir*; de surcroît elle se manifestera en tant que telle seulement pour ceux qui auront vécu dans la «crainte de Dieu». Ainsi, selon cette ultime rédaction, l'exigence et l'avenir deviennent, tous deux, les caractéristiques les plus importantes de Dieu. L'histoire biblique ultérieure le montrera, ce n'est pas ici le dernier mot pour «faire l'exégèse» (ἐξηγήσατο; Jean 1,18[2]) de Dieu.

---

1 Pour la traduction de ces versets et leur interprétation cf., ci-dessus, pp.256-257.

2 Cf. mes remarques dans: Martin Rose (éd.), *Johannes-Studien. Interdisziplinäre Zugänge zum Johannes-Evangelium*, Zürich: Theologischer Verlag, 1991, pp.3-4 (avec la note 1).

Bibliographie par auteurs

- La présente bibliographie ambitionne de poursuivre celle de REINHARD G. LEHMANN (parue dans Diethelm Michel, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet,* Berlin/ New York: de Gruyter, 1989, pp.291-322), dont nous avons apprécié plus d'une fois l'exhaustivité et la précision.
- Pour les titres parus *avant* 1989, vous êtes donc priés de consulter cette bibliographie, dont le contenu n'est pas repris ici. La nôtre donne quelques titres qui ont échappé au travail de M. Lehmann, elle contient surtout les ouvrages parus depuis.
- Les abréviations reprennent celles de SIEGFRIED M. SCHWERTNER, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* (IATG), Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1974, [2]1994, ici, comme dans les notes de bas de page du présent ouvrage.
- Les ouvrages d'un ou d'une même auteur sont classés chronologiquement, d'après leur première édition.
- Nous tenons à remercier tous celles et ceux qui ont contribué à ce travail bibliographique: Madame Susanne Weiss (Zurich; cf. ci-dessus, p.40 note 2), Madame Christiane Sandoz (Bibliothèque de la Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel), Monsieur René Péter-Comtesse (Bibliothèque des pasteurs, Neuchâtel), Monsieur Pierluigi Piovanelli (Bibliographie biblique informatisée de Lausanne), Monsieur Joseph Oesch (Theologische Literaturdatenbank Innsbruck) et Monsieur Martin Rose, dont l'exigence et la passion pour le travail ont été particulièrement stimulantes.

Avril 1999. Béatrice Perregaux Allisson

ABRAMSON, Shraga, «Biblical Explanation Based on Medieval Exegesis», dans: *BetM* 32 (1986/87), 355-357 [hébreu].

ABREGO-DE LACY, José Maria, *Lamentaciones, Cantar de los Cantares, Eclesiastés, Sabiduría/ texto bíblico: La Casa de la Biblia. Commentario* (El mensaje del Antiguo Testamento 21), Salamanca: Ed. Sigueme [et alii], 1992.

ADLER, Joshua J., «Biblical Man and His Questions of Faith», dans: *JBQ* 18 (1989/90), 41-43.

ADRIAEN, Marcus (éd.), «S. Hieronymi Presbyteri Commentarius in Ecclesiasten», dans: *S. Hieronymi Presbyteri Opera*, Pars I/1: Opera exegetica (CChr.SL 72), Turnholt: Brepols, 1959, 247-361.

AERTS, Theo, «Two are better than One (Qohelet 4:10)», dans: *Point Series* 14 (1990), 11-48.

ALSHICH, Moshe, *The Book of Koheleth* מגלת קהלת*. In Pursuit of Perfection. The Commentary of Rabbi Moshe Alshich on Megillath Koheleth/Ecclesiastes* (translated by Ravi Shahar), Jerusalem: Feldheim, 1992.

AMIGO ESPADA, Lorenzo, «Las glosas de Mosé Arraguel de Guadalajara al Eclesiastés», dans: J. Carreira das Neves, V. Collado Bertomeu et V. Vilar Hueso (éds), *III simposio bíblico español (17-20 sept. 1989),* Valencia/ Lisboa: Fundación Bíblica Española, 1991, 649-665.

AMIR, Yehoshua, «Measure for Measure in Talmudic Literature and in the Wisdom of Solomon», dans: Henning Graf Reventlow et Yair Hoffman (éds), *Justice and Righteousness: Biblical Themes and their Influence. Congrès: 19-21.06.1990 à Bochum* (JSOT.S 137), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992, 29-46.

ANDERLINI, Gianpaolo, «Qohelet 5,7-8. Note linguistiche ed esegetiche», dans: *Bibbia e Oriente* 37 (1995), 13-32.

ANDERSON, Don, *Ecclesiastes, the Mid-Life Crisis*, Neptune NJ: Loizeaux, 1987.

ANDERSON, Phyllis, «Credible Promises: Ecclesiastes 11:3-6», dans: *Currents in Theology and Mission* 20 (1993), 265-267.

ANDERSON William H.U., *Qoheleth and its Pessimistic Theology. Hermeneutical Struggles in Wisdom Literature* (Mellen Biblical Press Series 54), Lewiston/ Queenston/Lampeter: Mellen Biblical Press, 1997.

– , «The curse of work in Qoheleth. An exposé of Genesis 3,17-19 in Ecclesiastes», dans: *Evangelical Quarterly* 70 (1998), 99-113.

– , «Philosophical considerations in a genre analysis of Qoheleth», dans: *VT* 48 (1998), 289-300.

– , «The Poetic Inclusio of Qoheleth in Relation to 1,2 and 12,8», dans: *Scandinavian Journal of the Old Testament* 12 (1998), 203-213.

ASSMANN, Jan, «Der schöne Tag. Sinnlichkeit und Vergänglichkeit im altägyptischen Fest», dans: Walter Haug et Rainer Warning (éds), *Das Fest* (Poetik und Hermeneutik, vol.14), München 1989, 3-28; réimpr. dans: Jan Assmann, *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten,* München: Wilhelm Fink, 1991, ^{2}1995, 200-234.

ASMUSSEN, Jes Peter, «Bemerkungen zu einer 'neuen' Jüdisch-Persischen Qohälät-Übersetzung», dans: Charles-Henry Fouchécour et Philippe Gignoux (éds), *Etudes irano-aryennes offertes à Gilbert Lazard* (Studia Iranica 7), Paris: Association pour l'avancement des Etudes iraniennes, 1989, 1-4.

AUFFRET, Pierre, «"Rien du tout de nouveau sous le soleil". Étude structurelle de Qo 1, 4-11», dans: *FO* 26 (1989), 145-166.

AUWERS, Jean-Marie, «La condition humaine entre sens et non-sens. Le bilan de Qohèlèth», dans: Aristide Théodoridès, Paul Naster, Alois van Tongerloo (éds), *Humana condicio. La condition humaine* (Acta Orientalia Belgica, vol.6), Bruxelles: Société belge d'études orientales, 1991, 193-211.

– , «Problèmes d'interprétation de l'épilogue de Qohèlèt», dans: Antoon Schoors (éd.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium 136), Leuven: University Press/Peeters, 1998, 267-282.

AVINERI, Iddo, «'anî in the Bible», dans: *BetM* 32 (1986/87), 287-289 [hébreu].

BACH, Daniel, *L'Ancien Testament dans tous ses états. Dix textes clefs pour nous le rendre familier*, Aubonne: Editions du Moulin, 1997 [Qoh: 64-66 et 71].

BACKHAUS, Franz Josef, *»Denn Zeit und Zufall trifft sie alle« – Studien zur Komposition und zum Gottesbild im Buch Qohelet* (BBB 83), Frankfurt am Main: Anton Hain, 1993.

– , «Qohelet und Sirach», dans: *Biblische Notizen* 69 (1993), 32-55.

– , «Der Weisheit letzter Schluß! Qoh. 12,9-14 im Kontext von Traditionsgeschichte und beginnender Kanonisierung», dans: *Biblische Notizen* 72 (1994), 28-59.

– , «Die Pendenskonstruktion im Buch Qohelet», dans: *ZAH* 8 (1995), 1-30.

BACKHAUS, Franz Josef, «Qohelet und der sogenannte Tun-Ergehen-Zusammenhang», dans: *Biblische Notizen* 89 (1997), 30-61.

– , «Widersprüche und Spannungen im Buch Qohelet. Zu einem neueren Versuch, Spannungen und Widersprüche literarkritisch zu lösen», dans: Ludger Schwienhorst-Schönberger (éd.), *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie* (BZAW 254), Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1997, 123-154.

– , «Kohelet und die "Diatribe" – Hermeneutische und methodologische Überlegungen zu einem noch ausstehenden Stilvergleich», dans: *BZ* 42 (1998), 248-256.

– , *„Es gibt nichts Besseres für den Menschen" [Koh 3,22]. Studien zur Komposition und zur Weisheitskritik im Buch Kohelet* (BBB 121), Bodenheim: Philo, 1998.

BAKER, Phil, «Qohéleth 5,9-17: L'argent et le bonheur», dans: *Lire et Dire* 32 (1997), 27-32.

BAKON, Shimon, «Koheleth», dans: *JBQ* 26 (1998), 168-176.

BANNACH, Horst, «Bemerkungen zu Prediger 3, 1-9», dans: H. Bannach (éd.), *Glaube und öffentliche Meinung. Der Beitrag christlicher Verbände zum politischen Entscheidungsprozeß*, Stuttgart: Radius, 1970, 26-32.

BARCLAY BURNS, John, «Some Personifications of Death in the Old Testament», dans: *IBSt* 11 (1989), 23-34.

BARDSKI, Krzysztof, *Hieronomus: Komentarz do Ksiegi Eklezjastesa*, Kraków: Wydawnictwo, 1995.

– , *Il* Commentarius in Ecclesiasten *di Girolamo. Dall'intenzione del testo alle tradizioni interpretative.* Estratto della dissertazione per il dottorato in scienze bibliche al Pontificio Istituto Biblico, Rome, 1997.

BARNES, Jonathan, «L'Ecclésiaste et le scepticisme grec», dans: *RThPh* 131 (1999), 103-114 [également dans: Martin Rose (éd.), *Situer Qohéleth. Regards croisés sur un livre biblique* (Publications de la Faculté de théologie 21), Neuchâtel: Secrétariat de l'Université, 103-114].

BARRETT, Michael P.V., «Theology for Life», dans: *BVp* 31 (1997), 11-18.

BARTELMUS, Rüdiger, «Haben oder Sein – Anmerkungen zur Anthropologie des Buches Kohelet», dans: *Biblische Notizen* 53 (1990), 38-67.

BARTHOLOMEW, Craig G., *Reading Ecclesiastes: Old Testament Exegesis and Hermeneutical Theory* (AnBib 139), Roma: Ed. Pontif. Istituto Biblico, 1998.

BARTON, George A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ecclesiastes* (ICC 21), Edinburgh: T. & T. Clark, 1908 (²1959), 185-193; réimpr.: «Remember Thy Creator. Ecclesiastes 12,1-6», dans: Roy Zuck (éd.), *Reflecting with Solomon. Selected Studies on the Book of Ecclesiastes*, Grand Rapids: Baker Books, 1994, 367-373.

BARTON, John, *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study*, London: Darton, Longman and Todd, 1984; 2ᵉ éd. (rév. et élargie), Louisville, Ky: Westminster/John Knox, 1996. [pp.61-76: «An Exemple: Ecclesiastes»].

BEAUCAMP, Évode, *Sous la main de Dieu* (2 vol.), Paris: Editions Fleurus, 1956-1957 [Qohéleth: vol.2, 127-148].

– , «L'Ecclésiaste et son message. A propos d'un commentaire récent», dans: *LTP* 27 (1971), 191-194.

BECKMAN, Gary, «Proverbs and Proverbial Allusions in Hittite», dans: *JNES* 45 (1986), 19-30.

BEEK, Martinus Adrianus, *Prediker, Hooglied* (De Prediking van het Oude Testament), Nijkerk: Callenbach, 1984.

BEENTJES, Panc, «"Who is like the Wise?": Some Notes on Qohelet 8,1-15», dans: Antoon Schoors (éd.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BEThL 136), Leuven: University Press/Peeters, 1998, 303-315.

BELL, Robert D., «Structure and Themes of Ecclesiastes», dans: *BVp* 31 (1997), 3-9.

BEN DAVID, Israel, «Some Notes on the Text of Midrash Ecclesiastes Rabba», dans: *Lešōnēnū* 53 (1988/89), 135-140 [hébreu].

van BENTHEM, W. [et alii], *Verkenningen in Spreuken en Prediker* (Theologische verkenningen; Serie Bijbel en exegese 4), Kampen: J.H. Kok, 1989.

BERGADA, María Mercedes, «La crítica a la esclavitud en la 'Homilía IV sobre el Eclesiastés' de Gregorio de Nyssa», dans: *PaMe* 11 (1990), 69-78.

BERGANT, Dianne, *Job and Ecclesiastes* (OTMes 18), Wilmington, Del.: M. Glazier, 1982; réimpr.: Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1990.

– , *What Are They Saying About Wisdom Literature?*, Ramsey, N.J.: Paulist Press, 1984 [Qoh: pp.57-66].

BERGER, Klaus, *Die Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza. Erstedition, Kommentar und Übersetzung* (TANZ 1), Tübingen: Francke, 1989 [p.60: «Die Rezeption des Qohelet»].

– , «Die Bedeutung der wiederentdeckten Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza für das Alte Testament», dans: *ZAW* 103 (1991), 113-121.

BERNDT, Rainer, «Skizze zur Auslegungsgeschichte der Bücher Proverbia und Ecclesiastes in der abendländischen Kirche», dans: *SE* 34 (1994), 5-32.

BERQUIST, Jon L., *Judaism in Persia's Shadow. A Social and Historical Approach*, Minneapolis: Fortress Press, 1995 [Qohéleth: 215-220].

BEYER, Rita, *Das Buch Kohelet unter besonderer Berücksichtigung der Affektenlehre* (thèse de doctorat), Saarbrücken: Philosophische Fakultät der Universität des Saarlandes, 1995.

BIANCHI, Francesco, «"Essi non hanno chi li consoli" (Qo 4,1)», dans: *RivBib* 40 (1992), 299-307.

– , «The Language of Qohelet: A Bibliographical Survey», dans: *ZAW* 105 (1993), 210-223.

– , «'Ma Dio ricerca ciò che è scomparso'? (Qo 3,15b). La storia, la memoria e il tempo nel libro di Qohelet», dans: *RivBib* 42 (1994), 59-73.

– , «Qohelet 10,8-11 or the misfortunes of wisdom», dans: *BeO* 40 (1998), 111-117.

BINDER, Gerhard et LIESENBORGHS, Leo, *Didymos der Blinde, Kommentar zum Ecclesiastes (Tura-Papyrus), Teil I.1: Kommentar zu Eccl. Kap. 1, 1 - 2, 14 (Einleitung, Text, Übersetzung, Indices)* (PTA 25), Bonn: Habelt, 1979.

– , *Didymos der Blinde, Kommentar zum Ecclesiastes (Tura-Papyrus), Teil I.2: Kommentar zu Eccl. Kap. 1, 1 - 2, 14 (Erläuterungen)* (PTA 26), Bonn: Habelt, 1983.

– et LIESENBORGHS, Leo, *Didymos der Blinde, Kommentar zum Ecclesiastes (Tura-Papyrus), Teil VI: Kommentar zu Eccl. Kap. 11 - 12* (PTA 9), Bonn: Habelt, 1969.

BLENKINSOPP, Joseph, «Ecclesiastes 3,2-8», dans: *SOTS bulletin for 1993: 69th summer meeting, Exeter 19-21 July.*

– , «Ecclesiastes 3.1-15: Another Interpretation», dans: *JSOT* 66 (1995), 55-64.

– , *Wisdom and Law in the Old Testament: The Ordering of Life in Israel and Early Judaism* (Oxford Bible series), New York/Oxford: Oxford University Press, édition révisée 1995.

– , *Sage, Priest, Prophet. Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel*, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1995 [Qoh: 57-64].

BLUMENTHAL, Elhanan, «The Process in Qohelet (An Overview of the Book)», dans: *BetM* 33 (1987/88), 397-401 [hébreu].

BOCCACCINI, Gabriele, *Middle Judaism: Jewish Thought 300 B.C.E. to 200 C.E.*, Minneapolis: Fortress Press, 1991.

BÖHL, Eduard, *De Aramaismis libri Coheleth,* Erlangen, 1860.

de BOER, Pieter Arie Hendrik, «A Note on Ecclesiastes 12,12a», dans: Robert H. Fischer (éd.), *A Tribute to Arthur Vööbus. Studies in early Christian literature and its environment, primarly in the Syrian East*, Chicago: Lutheran School of Theology, 1977, 85-88; réimpr. dans: P.A.H. de Boer, *Selected Studies in Old Testament Exegesis* (éd.: C. van Duin) (OTSt 27), Leiden: E.J. Brill, 1991, 168-171.

BOHLEN, Reinhold, «Kohelet im Kontext hellenistischer Kultur», dans: Ludger Schwienhorst-Schönberger (éd.), *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie* (BZAW 254), Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1997, 249-273.

– , «Kritische Individualität und wache Skepsis. Auf dem Weg zu einer religiösen Grunderfahrung im Buch Kohelet», dans: *TThZ* 106 (1997), 22-38.

BOIRA SALES, José / MORENO GARCÍA, Abdón, «Concepción jeronimiana de los sentidos bíblicos en el comentario a Qohélet», dans: *EstB* 55 (1997), 239-262.

– , «Fuentes y contenido teológico del comentario a Qohélet de S. Jerónimo», dans: *ASEs* 14 (1997), 443-475.

BONORA, Antonio, *Qohelet. La gioia e la fatica di vivere* (LoB.AT 15), Brescia: Queriniana, 1987, [2]1992.

–, *Il libro di Qoèlet* (Guide Spirituali all'Antico Testamento), Roma: Città Nuova Ed., 1992; traduction espagnole: *El libro de Qohélet* (Guía espiritual del Antiguo Testamento), Barcelona: Herder; Madrid: Ciudad Nueva, 1994.

BONS, Eberhard, «Ausgewählte Literatur zum Buch Kohelet», dans: *BiKi* 45 (1990), 36-42.

– , «Das Buch Kohelet in jüdischer und christlicher Interpretation», dans: Ludger Schwienhorst-Schönberger (éd.), *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie* (BZAW 254), Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1997, 327-361.

– , «Le livre de Qohéleth. Les 'paradigmes' de l'histoire de son interprétation chrétienne», dans: *RThPh* 131 (1999), 199-215 [également dans: M. Rose (éd.), *Situer Qohéleth. Regards croisés sur un livre biblique* (Publications de la Faculté de théologie 21), Neuchâtel: Secrétariat de l'Université, 199-215].

BOSETTI, Elena, *La tenda e il bastone: Figure e simboli della pastorale biblica*, Milano: Paoline, 1992.

BOSSON, Nathalie, «Un palimpseste du Musée Copte du Caire», dans: *Muséon* 104 (1991), 5-37.

BOTTÉRO, Jean, «L'Ecclésiaste et le problème du Mal», dans: *NC* 7-9 (1955-1957) 133-159; réimpr. dans: *Naissance de Dieu. La Bible et l'historien*, Paris: Gallimard, 1986, [2]1992, 292-329.

BUSTO SAIZ, José Ramón, «בוראיך (Qoh. 12,1), reconsiderado», dans: *Sefarad* 46 (1986), 85-87.

BRENNER, Athalya, «M Text Authority in Biblical Love Lyrics: The Case of Qoheleth 3.1-9 and its Textual Relatives», dans: Athalya Brenner et Fokkelien van Dijk-Hemmes, *On Gendering Texts: Female and Male Voices in the Hebrew Bible* (Biblical Interpretation Series 1), Leuven/New York/Köln: E.J. Brill, 1993, 133-163.

BRENNER, Athalya, «Some Observations on the Figurations of Woman in Wisdom Literature», dans: Heather A. McKay et David J.A. Clines (éds), *Of Prophets' Visions and the Wisdom of Sages: Essays in Honour of R. Norman Whybray on his Seventieth Birthday* (JSOT.S 162), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993, 192-208 [Qohéleth: 201-203].

–, (éd.), *A Feminist Companion to Wisdom Literature* (A Feminist Companion to the Bible 9), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

BRIDGES, Charles, *A Commentary on Ecclesiastes* (Geneva Commentaries), Edinburgh: Banner of Truth (1860); réimpr.: Carlisle, Pennsylvania: Banner of Truth Trust, 1981.

–, *An Exposition of the Book of Ecclesiastes*, New York: R. Carter & Brothers, 1860; réimpr.: London: Banner of Truth Trust, 1960.

BRIERE, Jacques, «Salomon dans les livres sapientaux», dans: *DBS* XI (1991), 458-472.

BRIGHT, Laurence (éd.), *Psalms and Wisdom* (Scripture Discussion Commentary 6), London: Sheed and Ward, 1972.

BRIN, Gershon, «Concerning Several Biblical Expressions Using *ṭôb*», dans: *BetM* 31 (1985/86), 227-241 [hébreu].

–, «The Significance of the Form *mah-ṭṭôb*», dans: *VT* 38 (1988), 462-465.

BRINDLE, Wayne A., «Rigtheousness and Wickedness in Ecclesiastes 7:15-18», dans: *AUSS* 23 (1985), 243-257; réimpr. dans: Roy Zuck (éd.), *Reflecting with Solomon. Selected Studies on the Book of Ecclesiastes*, Grand Rapids: Baker Books, 1994, 301-313.

BRINK, E., «Het werk Gods in Prediker» [Les œuvres de Dieu dans Qohéleth], dans: R. ter Beek et alii (éds), *Een sprekend begin: opstellen aangeboden aan prof. drs. H.M. Ohmann,* Kampen: Van den Berg, 1993, 107-115.

BROCH, Yitzhak I., *Koheleth. The Book of Ecclesiastes in Hebrew and English with A Talmudic-Midrashic Commentary*, New York: Feldheim, 1982.

BROWN, John Pairman, *Israel and Hellas* (BZAW 231), Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1995.

BROWN, Stephen G., «The Structure of Ecclesiastes», dans: *Evangelical Review of Theology* 14 (1990), 195-208.

BROWN, William P., *Character in Crisis: A Fresh Approach to the Wisdom Literature of the Old Testament*, Grand Rapids, Mich./ Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans, 1996 [Qoh: 120-150].

BROYDE, Michael J., «Defilement of the Hands, Canonization of the Bible, and the Special Status of Esther, Ecclesiastes, and Song of Songs», dans: *Judaism* 44 (1995), 65-79.

de BRUIN, Gerhardus, *Ecclesiastes 1,12 – 2,26 According to a Multidisciplinary Method of Reading* (thèse de doctorat), University of South Africa, Pretoria 1990.

BRZEGOWY, Tadeusz, «La critique de la sapience traditionnelle dans le livre de Qohélet», dans: *ACra* 25 (1993), 21-41 [en polonais; résumé en français p.42].

– «Czy warto byc uczciwym? Wskazania etyczne medrca Koheleta», dans: *Ruch Biblijny y Liturgiczni,* Krakow 49 (1996), 221-231.

BUDDE, Karl, «Die Prediger», dans: Emil Kautzsch (éd.), *HSAT*, vol.II, dritte völlig neugearbeitete Auflage, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1910, 384-403.

BÜHLMANN, Walter et MERZ, Vreni, *Kohelet – Der Prediger, Impulse und Hilfen zum Bibel- und Religionsunterricht*, Luzern/Stuttgart: Rex-Verlag, 1988.

BÜHLMANN, Walter, *Gott in einer kritischen Welt? Ein Schlüssel zu den Spät-*

schriften des Alten Testaments, Luzern/Stuttgart: Rex-Verlag, 1991; ch.2.4 (pp.96-109): «Kohelet – der Prediger».

BUNGE, Gabriel, «'Der mystische Sinn der Schrift': Anlässlich der Veröffentlichung der Scholien zum Ecclesiasten des Evagrios Pontikos», dans: *StMon* 36 (1994), 135-146.

BURKES, Shannon L., *A Comparative Analysis of the Problem of Death in Qoheleth and Late Period Egyptian Biographies*. Volume I. A Dissertation submitted to the Faculty of the Divinity School in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy, Chicago, Illinois 1997.

BURKHALTER, Carmen, «Qohéleth 3,18-22: La mort», dans: *Lire et Dire* 32 (1997), 3-11.

BURROWS, Millar, «Kuhn and Koheleth», dans: *JBL* 46 (1927), 90-97.

BURTON, James; COFFMAN, Thelma B., *Ecclesiastes, Song of Solomon, Lamentations* (The Believer's Commentary), Abilene: Abilene Christian University, 1993.

BUSTO SAIZ, José Ramón, «Tres enseñanzas de la Sabiduría de Israel para el cristiano de hoy», dans: *SalTer* 72 (1984/85), 351-362.

– , «*bwr'yk* (Qoh. 12,1), reconsiderado», dans: *Sef.* 46 (1986), 85-87.

BUTTING, Klara, «Weibsbilder bei Kafka und Kohelet. Eine Auslegung von Prediger 7,23-29», dans: *TeKo* 14 (1991), 2-15.

– , *Die Buchstaben werden sich noch wundern. Innerbiblische Kritik als Wegweisung feministischer Hermeneutik*, Berlin: Alektor-Verlag 1994 [Qoh: 87-116].

BUZY, Denis, «L'Ecclésiaste traduit et commenté», dans: Louis Pirot, Albert Clamer (éds), *La Sainte Bible*, vol. 6, Paris: Letouzey et Ané, 1946, 189-280.

BYARGEON, Rick W., *The significance of the* אֵין טוֹב *concept in Qoheleth's challenge of the wisdom tradition* (thèse de doctorat), Fort Worth: South Western Baptist Theological Seminary, 1991.

– , «The Significance of Ambiguity in Ecclesiastes 2,24-26», dans: Antoon Schoors (éd.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BEThL 136), Leuven: University Press/ Peeters, 1998, 367-372.

de CAMPOS, Haroldo, *Qohélet = O-que-sabe = Eclesiastes: poema sapiencial* (transcriado por Haroldo de Campos com uma colaboração especial de J. Guinsburg) (Coleção Signos, vol.13), São Paulo SP, Brasil: Editora Perspectiva, 1990.

CANEDAY, Ardel B., «Qoheleth. Enigmatic Pessimist or Godly Sage?», dans: *Grace Theological Journal* 7 (1986), 21-56; réimpr. dans: Roy Zuck (éd.), *Reflecting with Solomon. Selected Studies on the Book of Ecclesiastes*, Grand Rapids: Baker Books, 1994, 81-113.

CANNIZZO, Antonio, *L'enigma della sfinge: la sapienza del Qohelet e l'interrogare di Giobbe* (Rdt books 9), Roma: Ed. A.V.E., 1995.

de CANTALAUSA, Joan, *Lo libre de Jòb (presentacion e causidas); Qohelèt (revirada integrala)*, Rodès: Culturà d'òc. 1983.

CAQUOT, André, et Haïm Zafrani, *L'Ecclésiaste et son commentaire, 'le livre de l'ascèse'; la version arabe de la Bible de Sa'adya Gaon* (Judaïsme en Terre d'Islam 4), Paris: G.-P. Maisonneuve & Larose, 1989.

CARMICHAEL, Calum M., «A Time for War and a Time for Peace: the Influence of the Distinction upon some Legal and Literary Material», dans: Bernard S. Jackson (éd.), *Studies in Jewish Legal History. Essays in honour of David Daube*, London: Jewish Chronicle Publications, 1974, 50-63.

CARNY, Pinḥas, «Theodicy in the Book of Qohelet», dans: Henning Graf Reventlow et Yair Hoffman (éds), *Justice and Righteousness. Biblical Themes and their Influence. Congrès: 19-21.06.1990 à Bochum* (JSOT.S 137), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992, 71-81.

CARR, David McLain, *From D to Q: A Study of Early Jewish Interpretations of Solomon's Dream at Gibeon* (SBL.MS 44), Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1991 [surtout Qoh 1,12 – 2,26: pp.136-145, 177-178].

CARRIERE, Jean-Marie, «"Tout est vanité": l'un des concepts de Qohélet», dans: *Estudios biblicos* 55 (1997), 297-311 et 463-477.

CARTLEDGE, Tony W., *Vows in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (JSOT.S 147), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992 [surtout Qoh 5,3-5: pp.138-140].

CASTELLI, David, *Il libro del Cohelet, volgarmente detto Ecclesiaste, tradotto dal testo ebraico con introduzione critica et note*, Pisa 1866.

CASTELLINO, George R., «Qohelet and his Wisdom», dans: *CBQ* 30 (1968), 15-28; réimpr. dans: Roy Zuck (éd.), *Reflecting with Solomon. Selected Studies on the Book of Ecclesiastes*, Grand Rapids: Baker Books, 1994, 31-43.

CERESKO, Anthony R., «The Function of *Antanaclasis* (mṣ' "to find" // mṣ' "to reach, overtake, grasp") in Hebrew Poetry, Especially in the Book of Qoheleth», dans: *CBQ* 44 (1982), 551-569; réimpr. dans: *Psalmists and Sages. Studies in Old Testament Poetry and Religion* (ITSSuppl. 2), Bangalore, India: St. Peter's Pontifical Institute, 1994, 52-74.

– , «Commerce and Calculation: The strategy of the Book of Qoheleth (Ecclesiastes)», dans: *Indian Theological Studies* 30 (1993), 205-219; réimpr. dans: *Psalmists and Sages. Studies in Old Testament Poetry and Religion* (ITSSuppl. 2), Bangalore, India: St. Peter's Pontifical Institute, 1994, 222-236.

CERONETTI, Guido, *L'Ecclésiaste Qohélet*, Paris: Samuel Tastet, 1987.

– , *Qohélet o l'Ecclesiaste*, Torino: Guilio Einaudi, 1988.

CERVERA I VALLS, Jordi, «Una lectura postmoderna de l'Eclesiastès», dans: *Estudios franciscanos* 91 (1990), 297-340 [en catalan].

CHAMIEL, Chaim [ח"י חמיאל], «המזל, הגזירה והתפילה בתרגום קהלת» [Luck, Destiny and Prayer in the Targum of Qohelet], dans: *BetM* 39 (1994), 261-268 [en hébreu].

CHASTOUPIS, Athanasios P., «Character of the translation of Ecclesiastes in the Alexandrian Bible», dans: *Theol(A)* 56 (1985), 80-126 [en grec].

– , «Τὸ βιβλίον τοῦ 'Εκκλησιαστοῦ», dans: *Theol(A)* 57 (1986), 300-328.

CHEN, Chin Wen, «A Study of Ecclesiastes 10,18-19», dans: *Taiwan Journal of Theology* 11 (1989), 117-126.

CHIA, Philip P., *The Thought of Qoheleth: Its Structure, Its Sequential Unfolding, and Its Position in Israel's Theology* (Ph.D. dissertation), Sheffield University, 1988.

– , «Wisdom, Yahwism, Creation: In Quest of Qoheleth's Theological Thought», dans: *Jian Dao. A Journal of Bible and Theology* 3 (1995), 1-32.

CHILTON, Bruce, «The Targum of Qohelet», dans: *JBL* 112 (1993), 337-339.

CHOMARAT, Jacques (éd.), *Desiderius Erasmus, Ecclesiastes (libri I-II)*, Amsterdam/ London/New York: North-Holland, 1991; *libri III-IV:* 1994.

CHOPINEAU, Jacques, *Hèvèl en hébreu biblique: Contribution à l'étude des rapports entre sémantique et exégèse de l'Ancien Testament*, thèse de doctorat, Université Strasbourg, 1971.

CHRISTIANSON, Eric S., «Qoheleth and the Existential Legacy of the Holocaust»,

dans: *The Heythrop Journal* 38 (1997), 35-50.
–, «Qoheleth and the/his Self among the Deconstructed», dans: Antoon Schoors (éd.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BEThL 136), Leuven: University Press/Peeters, 1998, 425-433.
–, *A Time to Tell: Narrative Strategies in Ecclesiastes* (JSOT.S 280), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
CIMOSA, Mario, «La contestazione sapienziale di Giobbe e Qoèlet» dans: *PaVi* 30 (1985), 280-285.
CLAMENS, Gilles (rédacteur du «Groupe de Bergerac»), «Lectures critiques», dans: *FV* 79/5 (oct. 1980), 31-87 [Qoh 3,1-22: pp.51-57].
CLARKE, Ernest G., «Reflections on the Preparation of a Critical Edition of the Targum of Koheleth», dans: *Textus* 16 (1991), 79-94.
CLEMENS, David Murray, *The Structure of Ecclesiastes: a preliminary rhetorical-critical analysis* (thesis), Regent College, 1982 (Ottawa: National Library of Canada, 1983).
–, «The Law of Sin and Death: Ecclesiastes and Genesis 1-3», dans: *Themelios* 19 (1994), 5-8.
CLINES, David J. A., «The Wisdom Books», dans: Stephen Bigger (éd.), *Creating the Old Testament*, Oxford: Blackwell, 1989, 269-291.
COCHAND-MÉAN, Corinne, «Qohéleth 8,16-17: L'insaisissable œuvre de Dieu», dans: *Lire et Dire* 32 (1997), 35-40.
COCHRANE, Arthur C., «Joy to the World: The Message of Ecclesiastes», dans: *Christian Century 85* (1968), 1596-1598.
COHEN, Abraham, *The five Megilloth. Hebrew text, English translation and commentary*, vol. 2, Hindhead Surrey: The Soncino Press, 1946; 2e éd., London et Bournemouth, 1952; 3e éd., London, New York: Soncino Press, 1990.
COHEN, Matty, «'aššūrênû 'attâ s^{e}bābûnî (Q. s^{e}bābûnû) (Psaume xvii 11a)», dans: *VT* 41 (1991), 137-144.
CONRADIE, E. M., «Is alles regtig tervergeefs en 'n gejaag na wind?», dans: *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 37 (1996), 578-588.
COOK, Johann, «Aspects of the Relationship between the Septuagint Versions of Kohelet and Proverbs», dans: Antoon Schoors (éd.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BEThL 136), Leuven: University Press/Peeters, 1998, 481-492.
COPPENS, Joseph, «La structure de l'Ecclésiaste», dans: Maurice Gilbert (éd.), *La Sagesse de l'Ancien Testament* (BEThL 51), Louvain: Peeters, 1979, Nouvelle édition mise à jour, ^{2}1990, 288-292.
CORRÉ, Alan D., *The Sources of Targum Qohelet*, Unpublished Master's Dissertation, University of Manchester, 1953.
COX, Dermot, «Sedaqa and Mispat: The concept of righteousness in later wisdom», dans: *SBFLA* 27 (1977), 33-50 [Qohéleth: 37-41].
CRENSHAW, James L., «Popular Questioning of the Justice of God in Ancient Israel», dans: *ZAW* 82 (1970), 380-395; réimpr. dans: *Urgent Advice and Probing Questions: Collected Writings on Old Testament Wisdom*, Macon, GA: Mercer University Press, 1995, 175-190.
–, «The Eternal Gospel (Ecclesiastes 3:11)», dans: J.L. Crenshaw et John T. Willis (éds), *Essays in Old Testament Ethics* (J. Philip Hyatt *In Memoriam*), New York: Ktav, 1974, 23-55; réimpr. dans: *Urgent Advice and Probing Questions: Collected Writings on Old Testament Wisdom*, Macon, GA: Mercer University Press, 1995, 548-572.

CRENSHAW, James L., «The Shadow of Death in Qoheleth», dans: John G. Gammie, Walter A. Brueggemann, W. Lee Humphreys et James M. Ward (éds), *Israelite Wisdom. Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien*, Missoula, Mont.: Scholars Press, 1978, 205-216; réimpr. dans: *Urgent Advice and Probing Questions: Collected Writings on Old Testament Wisdom*, Macon, GA: Mercer University Press, 1995, 573-585.

– , «The Birth of Skepticism in Ancient Israel», dans: James Lee Crenshaw et Samuel Sandmel (éds), *The Divine Helmsman: Studies on God's control of Human Events, Presented to Lon H. Silberman,* New York: Ktav Publishing House, 1980, 1-19.

– , «Le dilemne humain et la littérature contestataire», dans: Douglas A. Knight (éd.), *Tradition et Théologie dans l'Ancien Testament* (LeDiv 108), Paris: Cerf-Desclée, 1982, 245-269.

– , *A Whirlpool of Torment. Israelite Traditions of God as an Oppressive Presence* (Overtures to Biblical Theology 12), Philadelphia: Fortress Press, 1984; ch.4 (pp.77-92): «The Silence of Eternity: Ecclesiastes».

– , «Qoheleth in Current Research», dans: Reuben Ahroni (éd.), *Biblical and other Studies in honor of Robert Gordis* (Hebrew Annual Review 7), Columbus, Ohio: Dept. of Judaic and Near Eastern Langages and Literatures, 1983, 41-56; réimpr. dans: *Urgent Advice and Probing Questions: Collected Writings on Old Testament Wisdom*, Macon, GA: Mercer University Press, 1995, 520-534.

– , «Education in Ancient Israel», dans: *JBL* 104 (1985), 601-615; réimpr. dans: *Urgent Advice and Probing Questions: Collected Writings on Old Testament Wisdom*, Macon, GA: Mercer University Press, 1995, 235-249.

– , «The Wisdom Literature», dans: Douglas A. Knight et Gene M. Tucker (éds), *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters* (BIMI 1), Philadelphia: Fortress Press; Chico CA: Scholars Press, 1985, 369-407; réimpr. dans: *Urgent Advice and Probing Questions: Collected Writings on Old Testament Wisdom*, Macon, GA: Mercer University Press, 1995, 14-44.

– , «The expression *mî yôdēaʿ* in the Hebrew Bible», dans: *VT* 36 (1986), 274-288 [Qohéleth: 279-288]; réimpr. dans: *Urgent Advice and Probing Questions: Collected Writings on Old Testament Wisdom*, Macon, GA: Mercer University Press, 1995, 279-291 [Qohéleth: 284-291].

– , «Youth and Old Age in Qoheleth», dans: *HAR* 10 (1986), 1-13; réimpr. dans: *Urgent Advice and Probing Questions: Collected Writings on Old Testament Wisdom*, Macon, GA: Mercer University Press, 1995, 535-547.

– , *Ecclesiastes. A Commentary* (OTL), London: SCM Press, 1988; 61-68; réimpr. «Nothing New under the Sun. 1: 4-11», dans: Roy Zuck (éd.), *Reflecting with Solomon. Selected Studies on the Book of Ecclesiastes*, Grand Rapids: Baker Books, 1994, 241-248.

– , «Odd Book in Ecclesiastes; characterized by futility and cynicism, it stands alone», dans: *BiRe* 5 (1990), 28-33.

– , «Prohibitions in Proverbs and Qoheleth», dans: Eugene Ulrich, John W. Wright, Robert P. Carroll et Philip R. Davies (éds), *Priests, Prophets and Scribes: Essays on the Formation and Heritage of Second Temple Judaism in Honour of Joseph Blenkinsopp* (JSOT.S 149), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992, 115-124; réimpr. dans: *Urgent Advice and Probing Questions: Collected Writings on Old Testament Wisdom*, Macon, GA: Mercer University Press, 1995, 417-425.

– , «Ecclesiastes, Book of», dans: David Noel Freedman (éd.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol.2, New York: Doubleday 1992, 271-280; réimpr. dans: *Urgent*

Advice and Probing Questions: Collected Writings on Old Testament Wisdom, Macon, GA: Mercer University Press, 1995, 499-519.
– , «Predigerbuch», dans: *Evangelisches Kirchenlexikon*, vol.3, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, ^{3}1992, 1303-1305.
– , «Wisdom Literature: Retrospect and Prospect», dans: Heather A. McKay et David J.A. Clines (éds), *Of Prophets' Visions and the Wisdom of Sages. Essays in Honour of R. Norman Whybray on his Seventieth Birthday* (JSOT.S 162), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993, 161-178; réimpr. dans: *Urgent Advice and Probing Questions: Collected Writings on Old Testament Wisdom*, Macon, GA: Mercer University Press, 1995, 78-89.
– , «The Restraint of Reason, the Humility of Prayer», dans: James Lee Crenshaw, *Urgent Advice and Probing Questions: Collected Writings on Old Testament Wisdom*, Macon, GA: Mercer University Press, 1995, 206-221.
– , «Qoheleth's Understanding of Intellectual Inquiry», dans: Antoon Schoors (éd.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium 136), Leuven: University Press/Peeters, 1998, 205-224.
CROCKER, P.T., «I Made Gardens and Parks...», dans: *Buried History* 26 (1990), 20-23.
CROSS, Frank Moore, «The Text Behind the Text of the Hebrew Bible», dans: *BiRe* 1 (1985), 12-25.
CRÜSEMANN, Frank, «Die unveränderbare Welt. Überlegungen zur "Krisis der Weisheit" beim Prediger (Kohelet)», dans: Willy Schottroff et Wolfgang Stegemann (éds), *Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Auslegungen*, vol. 1: Altes Testament, München: Chr. Kaiser; Gelnhausen: Burckhardthaus, 1979, 80-104; traduction anglaise: «The unchangeable world: The 'crisis of wisdom' in Koheleth», dans: Willy Schottroff et Wolfgang Stegemann (éds), *God of the Lowly: Socio-historical interpretations of the Bible,* Maryknoll: Orbis, 1984, 57-77.
CUSTER, John S., «Qoheleth and the Canon: The Dissenting Voice in Dialogue», dans: *Josephinum Journal of Theology/ Josephinum* 1 (1994), 15-24.

DAHOOD, Mitchell, «Qoheleth and Qumran - A Study in Style», dans: *Bib.* 41 (1960), 395-410.
– , «Further instances of the Breakup of stereotyped phrases in Hebrew», dans: Emmanuele Testa, Ignazio Mancini, Michele Piccirillo (éds), *Studia Hierosolymitana in onore di P. Bellarmino Bagatti, vol.2: Studi esegetici* (SBF.CMa 23); Jerusalem: Franciscan Printing, 1976, 9-19 [Qoh 10,20: p.17].
D'ALARIO, Vittoria, «*Qo* 7, 26-28: un testo antifemminista?», dans: Donatella Abignente [et alii] (éds), *La Donna nella Chiesa e nel Mondo. Studi promossi dalla Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale e dalla Commissione Diocesana Donna,* Napoli: Dehoniane, 1988, 225-234.
– *Il libro del Qohelet. Struttura letteraria et retorica* (Suppl. alla *RivBib* 27), Bologna: Ed. Dehoniane, 1993.
– , «Chi può conoscere di disegno di Dio? Problematica e prospettive della sapienzia critica», dans: Massimo Lorenzani (éd.), *La volontà di Dio nella Bibbia* (Studi biblici), L'Aquila: ISSRA, 1994, 87-111.
– , «"Chi sa se lo spirito dell'uomo sale in alto...?" (Qo 3,21). Un testo problematico sul tema dell'immortalità», dans: Giuseppe Lorizio (éd.), *Morte e sopravvivenza. In dialogo con Xavier Tilliette* (Saggi 32), Rome: A.V.E., 1995, 211-222.

D'ALARIO, Vittoria, «Liberté de Dieu ou destin? Un autre dilemme dans l'interprétation du Qohélet», dans: Antoon Schoors (éd.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BEThL 136), Leuven: University Press/Peeters, 1998, 457-463.

DALE, Thomas Pelham, *A commentary on Ecclesiastes*, London: Rivingtons, 1873.

DANKER, Frederick, «The Pessimism of Ecclesiastes», dans: *CTM* 22 (1951), 9-32.

DAVIDSON, Robert, *Ecclesiastes and the Song of Solomon* (The Daily Bible Series), Edinburgh: St Andrew, 1986.

DAVIES, William, «Autorship of Ecclesiastes», dans: *MethR* 66 (1884), 493-502.

DAVILA, James R., «Qoheleth and Northern Hebrew», dans: *Maarav* 5-6 (1990) [= Edward M. Cook (éd.), *Sopher Mahir: Northwest Semitic Studies Presented to Stanislav Segert*, Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns], 69-87.

DAVIS, Barry C., «Ecclesiastes 12:1-8. Death, an Impetus for Life», dans: *BS* 148 (1991), 298-318; réimpr. dans: Roy Zuck (éd.), *Reflecting with Solomon. Selected Studies on the Book of Ecclesiastes*, Grand Rapids: Baker Books, 1994, 347-366.

DAY, John, «Foreign Semitic influence on the wisdom of Israel and its appropriation in the book of Proverbs», dans: John Day, Robert P. Gordon et Hugh G.M. Williamson (éds), *Wisdom in Ancient Israel. Essays in honor of J.A. Emerton*, Cambridge: Cambrigde University Press, 1995 (réimpr. 1997), 55-70 [Qoh.: 59-61].

– , «The Development of Belief in Life after Death in Ancient Israel», dans: John Barton et David J. Reimer (éds), *Essays in Honour of Rex Mason*, Macon, GA: Mercer University Press, 1996, 231-257.

DE BOER, Pieter Arie Hendrik, «A Note on Ecclesiastes 12,12a», dans: Robert H. Fischer (éd.), *A Tribute to Arthur Vööbus. Studies in early Christian literature and its environment, primarly in the Syrian East*, Chicago: Lutheran School of Theology, 1977, 85-88; réimpr. dans: P.A.H. de Boer, *Selected Studies in Old Testa-ment Exegesis* (éd.: C. van Duin) (OTSt 27), Leiden: E.J. Brill, 1991, 168-171.

DE BRUIN, Gerhardus, *Ecclesiastes 1,12-2,26 According to a Multidisciplinary Method of Reading.* thèse de doctorat, University South Africa, Pretoria 1990.

DEFÉLIX, Chantal, «Qohélet dans la tradition juive», dans: *LV(L)* 221 (1995), 19-31.

DE GREGORIO, Domenico, *Gli insegnamenti teologici di S. Gregorio di Agrigento nel suo "Commento all'Ecclesiaste"*, Roma: Pontificio Ateno "Antonianum", 1989.

DE LANGE, Nicholas, «La tradition des "révisions juives" au Moyen Âge : les fragments hébraïques de la Geniza du Caire», dans: Gilles Dorival et Olivier Munnich (éds), *KATA TOUS O'. Selon les Septante. Trente études sur la Bible grecque des Septante. En hommage à Marguerite HARL*, Paris: Cerf, 1995, 133-143.

– , *Greek Jewish Texts from the Cairo Genizah* (TSAJ 51). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1996; ch.9 (pp.71-78): «A Greek Translation of Kohelet (Ecclesiastes)» [Qoh 2,13-23]

DELITZSCH, Franz, *Hoheslied und Koheleth, mit Excursen von Consul D. Wetzstein* (BC IV/4), Leipzig: Dörffling und Franke, 1875; traduction anglaise: Commentary on the Song of Songs and Ecclesiastes, Edingburgh: T. & T. Clark, 1877, ^{2}1885, ^{3}1891; réimpr.: Karl Friedrich Keil et Franz Delitzsch, *Commentary on the Old Testament in Ten Volumes*, vol. VI: Proverbs, Ecclesiastes, Song of Solomon, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1983, 179-442.

DELKURT, Holger, «Grundprobleme alttestamentlicher Weisheit», dans: *VF* 36 (1991), 38-71.

DELL, Katharine J., *The Book of Job as Sceptical Literature* (BZAW 197), Berlin / New York: de Gruyter, 1991 [surtout pp.138-147: «The reuse and misuse of forms in Ecclesiastes»].

–, «Ecclesiastes as Wisdom: Consulting Early Interpreters», dans: *VT* 44 (1994), 301-329.

DELL'AVERSANO, Carmen, «מִשְׁפָּט in *Qoh.* 11:9c», dans: Angelo Vivian (éd.), *Biblische und Judaistische Studien. Festschrift für Paolo Sacchi* (JudUm 29), Frankfurt am Main: Peter Lang, 1990, 121-134.

DELSMAN, Wilhelmus C., «Die Inkongruenz im Buch Qoheleth», dans: Karel Jongeling, H.L. Murre-van den Berg, Lucas van Rampay (éds), *Studies in Hebrew and Aramaic Syntax. Presented to Professor J. Hoftijzer* (SStLL 17), Leiden: E.J.Brill, 1991, 27-37.

DES ROCHETTES, Jacqueline, «Qohélet ou l'humour noir à la recherche de Dieu dans un contexte hébraïco-hellénique», dans: Alain Marchadour (éd.), *L'évangile exploré* (LeDiv 166), Paris: Cerf, 1996, 49-71.

DE VOCHT, Constant, «Deux manuscrits perdus de la Catena Trium Patrum in Ecclesiasten», dans: *Byz.* 59 (1989), 264-266.

DÍAZ, Alonso, «El màs allá': Doctrina del Antiguo Testamento», dans: *BiFe* 55 (1993) 22-50.

DIDYME L'AVEUGLE cf. Gerhard Binder (1969, 1979 et 1983), Michael Gronewald (1977 et 1979), Johannes Kramer (1970 et 1972), Bärbel Krebber (1972), Leo Liesenborghs (1969 et 1979).

DIEBNER, Bernd Jørg, «Die biblischen Texte des Hamburger Papyrus Bilinguis 1 (Cant, Lam Co., Eccl Gr. et Co.) in ihrem Verhältnis zum Text der Septuaginta besonders des Kodex B (Vat. Gr. 1209): Beobachtungen und methodische Bemerkungen», dans: Tito Orlandi et Frederik Wisse (éds), *Acts of the Second International Congress of Coptic Studies*, Rome: C.I.M., 1985, 59-74.

– et KASSER, Rodolphe (éds), *Hamburger Papyrus Bil. 1. die alttestamentlichen Texte des Papyrus Bilinguis 1 der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg* (Cahiers d'orientalisme 18), Genève: Cramer, 1989.

DIEGO SÁNCHEZ, Manuel, «El 'Comentario al Eclesiastés' de Dídimo Alejandrino», dans: *Ter.* 41 (1990), 231-242.

–, *El «Comentario al Eclesiastés» de Dídimo Alejandrino: exégesis y espiritualidad* (Studia theologica Teresianum 9), Roma: Teresianum, 1991.

DIEZ MERINO, Luis, *Targum de Qohelet. Edición Príncipe del Ms. Villa Amil N° 5 de Alfonso de Zamora* CSIC (BHBib 13), Madrid, 1987.

DILLMANN, Rainer, «Hat Leben Sinn? Exegetische Überlegungen zu Kohelet – Aktualisierungsmöglichkeiten», dans: *KatBl* 113 (1988), 561-569.

DIMANT, Devorah, «Literary Typologies and Biblical Interpretation in the Hellenistic-Roman Period», dans: Shemaryahu Talmon (éd.), *Jewish Civilization in the Hellenistic-Roman Period* (JSPE.S 10), Sheffield: JSOT Press; Philadelphia: Trinity International, 1991, 73-80 [Qoh: p.74].

DOHMEN, Christoph, «Das viele Büchermachen hat kein Ende (Koh 12,12): Wachstumsspuren in der Heiligen Schrift», dans: Christoph Dohmen et Manfred Oeming, *Biblischer Kanon, warum und wozu? Eine Kanontheologie* (QD 137), Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1992, 30-49.

–, «Der Weisheit letzter Schluß? Anmerkungen zur Übersetzung und Bedeutung von Koh 12,9-14», dans: *Biblische Notizen* 63 (1992), 12-18.

DORÉ, Daniel, *Qohélet. Le Siracide. Ou l'Ecclésiaste et l'Ecclésiastique* (Cahiers Evangile 91), Paris: Cerf, 1995.

DRIVER, Godfrey R., «Studies in the Vocabulary of the Old Testament IV», dans: *JThS* 33 (1931/32), 38-47 [Qoh 11,10: 44-46].

– , «Problems and Solutions»: dans: *VT* 4 (1954), 225-245; réimpr. dans: Carey A. Moore (éd.), *Studies in the Book of Esther*, New York: Ktav Publishing House, 1982, 387-407.

DROBNER, Hubertus R., «Verwendung und Bedeutung des Buches Ecclesiastes im Werk Gregorius von Nyssa ausserhalb der Homiliae in Ecclesiastem», dans: Stuart George Hall (éd.), *Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes. An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Seventh International colloquium on Gregory of Nyssa (St. Andrews, 5-10 September 1990)*, Berlin/New York : Walter de Gruyter, 1993, 361-383.

DUESBERG, Hilaire; FRANSEN, Irénée, *Ecclesiastico* (La Sacra Bibbia), Torino: Marietti, 1966, 11-353.

DULIN, Rachel Z., *A Crown of Glory: A Biblical View of Aging*, Mahwah NJ: Paulist Press, 1988.

DURANDEAUX, Jacques, *Une foi sans névrose? Ou, l'actualité de Qohéleth* (Parole présente), Paris: Cerf, 1987.

EATON, Michael A., *Ecclesiastes: An Introduction and Commentary* (The Tyndale Old Testament commentaries 16), Leicester, England / Downers Grove, Illinois: Inter-Varsity Press, 1983; réimpr.: «Suffering and Sin. Ecclesiastes 7:1-8:1», dans: Roy Zuck (éd.), *Reflecting with Solomon. Selected Studies on the Book of Ecclesiastes*, Grand Rapids: Baker Books, 1994, 291-299.
Traduction française: *Le livre de l'Ecclésiaste. Introduction et commentaire* (Commentaires Sator), Méry-sur-Oise: Sator / Marne-la-Vallée: Farel, 1989.

EATON, John H., *The Contemplative Face of Old Testament Wisdom in the Context of World Religion*, London: SCM Press, 1989.

EBACH Jürgen, «... und Prediger 3 auslegen hat seine Zeit. Über Zusammenhänge von Exegese und Zeit, beobachtet beim Auslegen von Koh 3,1-15», dans: Friedrich-Wilhelm Marquardt, Dieter Schellong et Michael Weinrich (éds), *Die Bibel gehört nicht uns* (Einwürfe 6), München: Chr. Kaiser Verlag, 1990, 94-123.

EHLICH, Konrad, «הבל – Metaphern der Nichtigkeit», dans: Anja A. Diesel, Reinhard G. Lehmann, Eckart Otto et Andreas Wagner (éds), *„Jedes Ding hat seine Zeit...". Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit. Diethelm Michel zum 65.Geburtstag* (BZAW 241), Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1996, 49-64.

EINSTEIN, Bertold (éd.), *R. Josef Kara und sein Commentar zu Kohelet. Aus dem Ms.104 der Bibliothek des Jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau*, Berlin: Mampe, 1886; = *Perush Kohelet le-R. Yosef Kara*, Tel-Aviv: Tsiyon, 1969-1970.

ELLERMEIER, Friedrich, «Randbemerkungen zur Kunst des Zitierens», dans: *ZAW* 77 (1965), 93-94.

ELLIS, Robert, «'A time to weep and a time to laugh.'», dans: *ET* 99 (1987-1988), 176-177.

ELLUL, Jacques, *La raison d'être. Méditation sur l'Ecclésiaste*, Paris: Seuil, 1987; traduction espagnole: *La razón de ser. Meditación sobre el Eclesiastés*, Barcelona, 1989; traduction anglaise: *Reason for Being. A Meditation on Ecclesiastes* (trad. J.M. Hanks), Grand Rapids: Eerdmans, 1990.

ERDRICH, Louise, «The preacher», dans: Christina Büchmann et Celina Spiegel (éds), *Out of the garden: women writers on the Bible,* London: Pandora, 1995, 234-237.

ETLINGER Gerard H., «The Form and Method of the Commentary on Ecclesiastes by Gregory of Agrigentum», dans: Elizabeth A. Livingstone (éd.), *Papers of the 1983 Oxford Patristics Conference*, vol.1 (StPatr XVIII,1), Kalamazoo: Cistercian Pub.; Leuven: Peeters Press, 1989, 317-320.

Evagre le Pontique [Evagrius Ponticus], *Scholies à l'Ecclésiaste*, cf. Bunge, Gabriel; Gehin, Paul; et Leanza, Sandro.

EYBERS, Ian Heinrich, «The 'Canonization' of the Song of Solomon, Ecclesiastes and Esther», dans: Wouter Cornelus van Wyk (éd.), *Aspects of the Exegetical Process* (OTWSA 20/21), Pretoria: NHW Press, 1979, 33-52.

EYNIKEL, Erik (éd.), *Wie wijsheid zoekt, vindt het Leven: De wijsheidsliteratur van het Oude Testament [The One who Seeks Wisdom Finds Life: The Wisdom Literature of the Old Testament]*; Leuven: Vlaamse Bijbelstichting/Acco; Boxtel: Katholieke Bibjel Stichting, 1991.

FARMER, Kathleen Anne, *Who Knows What is Good? A Commentary on the Books of Proverbs and Ecclesiastes* (ITC), Grand Rapids: Eerdmans; Edimbourg: Handsel Press, 1991; 142-146 réimpr.: «Piety or Heresy?», dans: Roy B. Zuck (éd.), *Reflecting with Solomon. Selected Studies on the Book of Ecclesiastes*, Grand Rapids: Baker Books, 1994, 223-226.

–, «The wisdom books (Job, Proverbs, Ecclesiastes)», dans: Steven L. McKenzie et M. Patrick Graham (éds), *The Hebrew Bible today: An introduction to critical issues*, Louisville, Ky.: Westminster/ John Knox Press, 1998, 129.151.

FECHT, Gerhard, *Metrik des Hebräischen und Phönizischen* (Ägypten und Altes Testament 19), Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1990.

FERGUSON, Everett, «Some Aspects of Gregory of Nyssa's Moral Theology in the Homilies on Ecclesiastes», dans: Stuart George Hall (éd.), *Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes. An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Seventh International colloquium on Gregory of Nyssa (St. Andrews, 5-10 September 1990)*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1993, 319-336.

–, «Some Aspects of Gregory of Nyssa's Interpretation of Scripture. Exemplified in his *Homilies on Ecclesiastes*», dans: Elizabeth A. Livingstone (éd.), *Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies in Oxford 1991* (StPatr 27), Leuven: Peeters, 1993, 29-33.

FERNÁNDEZ, Victor M., «El valor de la vida presente en Qohelet», dans: *RevBib* 52 (1990), 99-113.

FERREIRA VALÉRIO, Paulo, «O papel do conselheiro na literatura sapiencial - Um sábio pessimista? O livro do Eclesiastes», dans: *EstB* 37 (1993), 18-24.

FERRER, Joan et TARADACH, Madeleine, *Un Targum de Qohélet. Ms. M-2 de Salamanca.* Editio Princeps. *Texte araméen, traduction et commentaire critique* (Le Monde de la Bible 37), Genève: Labor et Fides, 1998.

FISCH, Harold, «Qohelet: A Hebrew ironist», dans: H. Fisch, *Poetry with a Purpose: Biblical Poetics and Interpretation* (ISBL), Bloomington and Indianapolis: Indiana University, 1988, ²1990, 158-178.

FISCHER, Alexander Achilles, «Beobachtungen zur Komposition von Kohelet 1,3–3,15», dans: *ZAW* 103 (1991), 72-86.

FISCHER, Alexander Achilles, *Skepsis oder Furcht Gottes? Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohelet* (BZAW 247), Berlin/ New York: de Gruyter, 1997.

– , «Kohelet und die frühe Apokalyptik: Eine Auslegung von Koh 3,16-21», dans: Antoon Schoors (éd.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BEThL 136), Leuven: University Press/Peeters, 1998, 339-356.

FISCHER, James A., *Song of Songs, Ruth, Lamentations, Ecclesiastes, Esther* (CBC 24), Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1986.

FISCHER, Stefan, «Zur Uebersetzung von Kohelet 2,25. Wer isst und sorgt sich ohne mich?», dans: *Fundamentum* 3 (1995), 17-23.

– , *Die Aufforderung zur Lebensfreude im Buch Kohelet und seine Rezeption der ägyptischen Harfnerlieder* (thèse de doctorat), Pretoria: University of South Africa, 1996.

FITZPATRICK, Roberto, «A verdade da resistência», dans: *EstB* 14 (1987), 32-38.

FONTAINE, Carole R., «Ecclesiastes», dans: Carol A. Newsom et Sharon H. Ringe (éds), *The Women's Bible Commentary*, London: SPCK; Louisville, Ky.: Westminster / J. Knox Press, 1992, 145-155.

FOX, Michael V., «The Identification of Quotations in Biblical Literature», dans: *ZAW* 92 (1980), 416-431.

– , «The Meaning of *hebel* for Qohelet», dans: *JBL* 105 (1986), 409-427.

– , «Qohelet's Epistemology», dans: *HUCA* 58 (1987), 137-155.

– , «Aging and Death in Qohelet 12», dans: *JSOT* 42 (1988), 55-77; réimpr. dans: *Qohelet and his Contradictions* (JSOT.S 71), Sheffield: The Almond Press, 1989, 281-298; et dans: Roy Zuck (éd.), *Reflecting with Solomon. Selected Studies on the Book of Ecclesiastes,* Grand Rapids: Baker Books, 1994, 381-399.

– , «Qohelet 1.4», dans: *JSOT* 40 (1988), 109.

– , *Qohelet and his Contradictions* (JSOT.S 71), Sheffield: The Almond Press, 1989.

– , «Wisdom in Qoheleth», dans: Leo G. Perdue, Bernard Brandon Scott, William Johnston Wiseman, William Johnston (éds), *In Search of Wisdom. Essays in Memory of John G. Gammie,* Louisville, Kentucky: Westminster/ John Knox Press, 1993, 115-131.

– , «The Inner Structure of Qohelet's Thought», dans: Antoon Schoors (éd.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BEThL 136), Leuven: University Press/Peeters, 1998, 225-238.

– , «Time in Qohelet's "catalogue of times"», dans: *JNWSL* 24 (1998), 25-39.

– , *A time to build and a time to tear down. A rereading of Ecclesiastes*, Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 1999.

FREDERICKS, Daniel C., *Qohelet's Language: Re-evaluating its Nature and Date* (ANETS 3), Lewiston/Queenston: The Edwin Mellen Press, 1988.

– , «Chiasm and Parallel Structure in Qoheleth 5:6-6:9», dans: *JBL* 108 (1989), 17-35.

– , «Life's Storms and Structural Unity in Qoheleth 11.1-12.8», dans: *JSOT* 52 (1991), 95-114.

– , *Coping with Transience. Ecclesiastes on Brevity in Life* (Biblical Seminar 18), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.

GALLAZZI-RIZZANTE, Ana Maria / GALLAZZI, Sandro, «La preuba de los ojos, la prueba de la casa, la preuba del sepulcro: Una clave de lectura del libro de Qohélet», dans: *Revista de Interpretación Bíblica Latino-americana* 14 (1993), 61-85.

GAMMIE, John G. / PURDUE, Leo G., (éds), *The Sage in Israel and the Ancient Near East,* Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.
GANGEL, Kenneth O., *Thus Speaks Qoheleth: a Study Guide Based on an Exposition of Ecclesiastes*, Camp Hill, Pa.: Christian Publications, 1983.
GARRETT, Duane A., «Qoheleth on the Use and Abuse of Political Power», *Trinity Journal* 8 (1987), 159-177.
– , «Ecclesiastes 7:25-29 and the Feminist Hermeneutic», dans: *Criswell Theological Review* 2 (1988), 309-321.
– , *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs* (The New American Commentary 14), Nashville: Broadman, 1993; 27-79: «The Theology and Purpose of Ecclesiastes», réimpr. dans: Roy B. Zuck (éd.), *Reflecting with Solomon. Selected Studies on the Book of Ecclesiastes*, Grand Rapids: Baker Books, 1994, 149-157.
GÉHIN, Paul, *Évagre le Pontique, Scholies à l'Ecclésiaste. Éditio princeps du texte grec* (SC 397), Paris: Cerf, 1993.
GELINDER, Shammai, «Justice and the Order of Creation. On the Relationship Between Understandings of the World and Structural Principles in Biblical Poetry», dans: *BetM* 29 (1983/84), 158-179.
GELIO, Roberto, «Osservazioni critiche sul *māšāl* di Qoh 7,5-7», dans: *Lat.* 54 (1988), 1-15.
GEMSER, Berend, «The Spiritual Structure of Biblical Aphoristic Literature», dans: Adrianus van Selms et Adam S. van der Woude (éds), *Adhuc loquitur. Collected essays of Dr. B.Gemser* (POS 7), Leiden: E.J. Brill, 1968, 138-149; réimpr. dans: James L. Crenshaw (éd.), *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, New York: Ktav Publ. House, 1976, 208-219.
GEORGI, Dieter, «Weisheitliche Skepsis und Charismatische Weisheit», dans: Ulrike Bail et Renate Jost (éds), *Gott an den Rändern. Sozialgeschichtliche Perspektiven auf die Bibel* (Für Willy Schottroff zum 65.Geburtstag), Gütersloh: Chr. Kaiser/ Gütersloher Verlagshaus, 1996, 53-63.
GESE, Hartmut, «Zur Komposition des Koheletbuches», dans: Hubert Cancik, Hermann Lichtenberger, Peter Schäfer (éds), *Geschichte–Tradition–Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag, Band I: Judentum*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1996, 69-98.
GEYER, Carl-Friedrich, «Zur Bewältigung des Dysteleologischen im Alten und Neuen Testament», dans: *ThZ* 37 (1981), 219-235 [Qoh: 219-223].
GIANTO, Agustinus, «The Theme of Enjoyment in Qoheleth», dans: *Bib.* 73 (1992), 528-532.
– , «Human Destiny in Emar and Qohelet», dans: Antoon Schoors (éd.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BEThL 136), Leuven: University Press/Peeters, 1998, 473-479.
GILBERT, Maurice (éd.), *La sagesse de l'Ancien Testament* (BEThL 51), Leuven: University Press, 1979, 259-287; nouvelle édition mise à jour 1990.
– , «'On est puni par où l'on pèche' (Sg 11,16)», dans: André Caquot, Simon Légasse et Michel Tardieu (éds), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Mathias Delcor* (AOAT 215), Kevelaer: Butzon & Bercker; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1985, 183-191.
– , «The Book of Ben Sira: Implications for Jewish and Christian Traditions», dans: Shemaryahu Talmon (éd.), dans: Shemaryahu Talmon (éd.), *Jewish Civilization in the Hellenistic-Roman Period* (JSPE.S 10), Sheffield: JSOT Press; Philadelphia: Trinity International, 1991, 81-91 [Qoh: 85-86].

GILBERT, Maurice, «Qohelet et Ben Sira», dans: Antoon Schoors (éd.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BEThL 136), Leuven: University Press/Peeters, 1998, 161-179.

GINSBERG, H. Louis, «The structure and contents of the Book of Koheleth», dans: Martin Noth et D. Winton Thomas (éds), *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East. Presented to Professor Harold Henry Rowley* (*VT.S* 3), Leiden: E.J. Brill, 1955, 138-149, réimpr. dans: Alexander Altmann (éd.), *Biblical and other Studies* (STLI 1), Cambridge: Harvard University Press, 1963, 47-59.

GINSBURG, Christian David, *Coheleth, commonly called The Book of Ecclesiastes: Translated from the Original Hebrew, with a Commentary, Historical and Critical* (1861), réimpr. New York: Ktav Publishing House, 1970.

GIRE, Pierre, «Qohélet: l'espérance mendiante», dans: *LV(L)* 221 (1995), 41-54.

GIRLANDA, Antonio, «Qohelet: un saggio disincantato», dans: *Catechisti Parrocchiali* 1 (1995), 9-11.

GLENDER, S., «The Book of Ecclesiastes: A Collection Containing 'Diverse' Sayings of a Unified and Consistent World-View», dans: *BetM* 26 (1981), 378-387 [en hébreu].

GLENN, Donald R., «Ecclesiastes», dans: John F. Walvoord et Roy B. Zuck (éds), *The Bible Knowledge Commentary, Old Testament,* Wheaton, Ill.: Victor Books, 1985; «Mankind's Ignorance. Ecclesiastes 8:1-10:11» réimpr. dans: Roy B. Zuck (éd.), *Reflecting with Solomon. Selected Studies on the Book of Ecclesiastes*, Grand Rapids: Baker Books, 1994, 321-329.

– et DEERE JACK, *Chondoso, aga* [Ecclesiastes, Song of songs](Turanno kanghae chusok siriju 12), Soul-si: Turanno, 1989 [en coréen].

GÖRG, Manfred, «Zu einer bekannten Paronomasie in Koh 2,8», dans: *BN* 90 (1997), 5-7.

GOLDBERG, Louis, *Ecclesiastes* (Bible Study Commentary), Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1983; «How Much Can We Really Know? Ecclesiastes 7:23-8:1» réimpr. dans: Roy B. Zuck (éd.), *Reflecting with Solomon. Selected Studies on the Book of Ecclesiastes*, Grand Rapids: Baker Books, 1994, 315-319.

–, *Ch'uan tao shu yen ching tao tu / Kao Lu-i chu; Chang Chü-yüan i* [Ecclesiastes. A study guide commentary], Hsiang-kang: T'ien tao shu lou, 1986 [en chinois].

GOLDIN, Judah, «The end of Ecclesiastes; literal exegesis and its transformation», dans: Alexander Altmann (éd.), *Biblical motifs; origins and transformations* (STLI 3), Cambridge: Harvard University Press, 1966, 135-158; réimpr. dans: Judah Goldin, *Studies in Midrash and related literature* (éd: Barry L. Eichler et Jeffrey H. Tigay) (JPS Scholars of Distinction Series), Philadelphia: Jewish Publication Society, 1988, 3-25.

GÓMEZ ARANDA, Mariano, «Ecl 12,1-7 interpretado por Abraham Ibn Ezra», dans: *Sefarad* 52 (1992), 113-121.

– , *El comentario de Abraham Ibn Ezra al Libro del Eclesiastés: introducción, traducción y edición crítica* (TECC 56), Madrid: Instituto de Filología del CSIC. Departamento de Fililogía Bíblica y de Oriente Antiguo, 1994.

– , «Teorías astronómicas y astrológicas en el Comentario de Abraham Ibn Ezra al libro del Eclesiastés», dans: *Sefarad* 55 (1995), 257-272.

– , «Grammatical Remarks in the *Commentary of Abraham Ibn Ezra on Qohelet*», dans: *Sefarad* 56 (1996), 62-82.

GONZÁLEZ NÚÑEZ, Angel, *Qohelet: el sabio desengañado* (Fronteras Bíblicas 5), Bilbao: Ega, 1996.

GOOD, Edwin Marshall, «The Unfilled Sea: Style and Meaning in Ecclesiastes 1:2-11», dans: John G. Gammie, Walter A. Brueggemann, W. Lee Humphreys et James M. Ward (éds), *Israelite Wisdom. Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien*, Missoula, Mont.: Scholars Press, 1978, 59-73.

GORDIS, Robert, *Koheleth–The Man and His World. A Study of Ecclesiastes* (1951), Third Augmented Edition, New York: Schocken Books, 1988.

– , «The Wisdom of Koheleth», dans R. Gordis: *Poets, Prophets, and Sages. Essays in Biblical Interpretation,* Bloomington: Indiana University Press, 1971, 325-350.

GOSS, B., «Lessons from Ecclesiastes», dans: *Reformation in Australia* 50 (1986), 4-9.

GOSSMANN, Hans-Christoph, *Hebräisch – Deutsche Präparation zu Qohälät.* (Sprachliche Hilfen zur Bibel im Urtext), Lüdenscheid-Lobetal: Ökumenischer Verlag Dr. R.-F. Edel, 1989.

– , «תחת השמש - תחת השמים. Anmerkungen zum Ort des Menschen bei Qohälät», dans: Matthias Albani et Timotheus Arndt (éds), *Gottes Ehre erzählen. Festschrift für Hans Seidel zum 65. Geburtstag*, Leipzig: Thomas Verlag, 1994, 221-223.

– , «Qohälät», dans: *BBKL* vol.VII (1994), 1079-1081.

GOTTCENT, John H., «Ecclesiastes: Disillusionment and our philosophical personality», dans: J.H. Gottcent (éd.), *The Bible: A Literary Guide*, Boston, Twayne, 1986, 82-88.

GOWAN, Donald E., *Reclaiming the Old Testament for the Christian Pulpit*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1981 [Qoh: pp.111-118].

GRECH, Prosper, «Il dramma del povero in Qohelet», dans: Bernardo Antonini et alii, (Associazione biblica italiana; éd.), *Evangelizare Pauperibus. Atti della XXIV Settimana Biblica*, Brescia: Paideia Editrice, 1978, 311-315.

GRÉGOIRE D'AGRIGENTE: cf. Dominico de Gregorio *Gli insegnamenti teologici di S. Gregorio di Agrigento nel suo "Commento all'Ecclesiaste"*, Roma: Pontificio Ateno "Antonianum", 1989.

GRÉGOIRE DE NYSSE: cf. Siclari, Alberto (éd.), *Omelie sull'Ecclesiaste / Gregorio di Nissa* (Saggi e testi 1), Parma: Edizioni Zara, 1987.

GRÉGOIRE DE NYSSE: cf. Leanza, Sandro, *Gregorio di Nissa: Omelie sull'Ecclesiaste, Traduzione et note* (Testi patristici 86), Roma: Città Nuova Ed., 1990.

GRÉGOIRE DE NYSSE: cf. Hall, Stuart George (éd.), *Gregory of Nyssa: Homilies on Ecclesiastes. An English Version with Supporting Studies (Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa; St. Andrews, 5-10 September 1990)*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1993.

GRÉGOIRE DE NYSSE: cf. Vinel, Françoise, *Grégoire de Nysse: Homélies sur l'Ecclésiaste. Texte grec de l'édition P. Alexander. Introduction, traduction, notes et index* (Sources Chrétiennnes 416) Paris: Cerf, 1996.

GRÉGOIRE LE THAUMATURGE: cf. John Jarick, *Gregory Thaumaturgos' Paraphrase of Ecclesiastes* (SCSt 29), Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1990.

de GREGORIO, Domenico, *Gli insegnamenti teologici di S. Gregorio di Agrigento nel suo "Commento all'Ecclesiaste"*, Roma: Pontificio Ateno "Antonianum", 1989.

GRONEWALD, Michael, *Didymos der Blinde, Kommentar zum Ecclesiastes (Tura-Papyrus), Teil II: Kommentar zu Eccl.Kap. 3 - 4,12* (PTA 22), Bonn: Habelt, 1977.

– , *Didymos der Blinde, Kommentar zum Ecclesiastes (Tura-Papyrus), Teil V: Kommentar zu Eccl. Kap. 9,8 - 10, 20* (PTA 24), Bonn: Habelt, 1979.

GROS LOUIS, Kenneth R.R., «Isaiah: Chapters 40-55; The Book of Job; Ecclesiastes», dans: K.R.R. Gros Louis with James S. Ackerman et S. Warshow (éds),

Literary Interpretations of Biblical Narratives, Nashville: Abingdon Press, 1974, 208-282.

GROSJEAN, Jean, *Les versets de la sagesse* (Les intemporels), Paris: Philippe Lebaud, Éditions du Félin, 1996 [Qohéleth: pp.35-131].

GUGENHEIM, Jean-Jacques; cf. Zlotowitz, Meir / Scherman, Nosson.

GUILLOD-REYMOND, Daphné, «Echo à Qohéleth 3,18-22 dans le Nouveau Testament. Avec 2 Corinthiens 4,7-15», dans: *Lire et Dire* 32 (1997), 12-14.

– , «Echo à Qohéleth 4,17-5,6 dans le Nouveau Testament. Avec Matthieu 7,7-11», dans: *Lire et Dire* 32 (1997), 24-26.

– , «Echo à Qohéleth 5,9-17 dans le Nouveau Testament, Avec Luc 18,18-30», dans: *Lire et Dire* 32 (1997), 32-34.

– , «Echo à Qohéleth 8,16-17 dans le Nouveau Testament. Avec Marc 4,10-13», dans: *Lire et Dire* 32 (1997), 41-43.

GUTTIÉRREZ, Jorge L., «A lei, a fadiga e o vazio no livro de Eclesiastes», dans: *Estudos bíblicos* 51 (1996), 32-43.

HABEGGER, Werner, «Qohéleth 4,17-5,6: La pratique religieuse comme expression de notre humanité», dans: *Lire et Dire* 32 (1997), 15-23.

HABERMANN, Willy, *Alles Seifenblasen; der Prediger Salomo schwäbisch,* Stuttgart: Steinkopf, 1989.

HALL, Joseph, *Solomon's divine arts. Joseph Hall's representation of Proverbs, Ecclesiastes, and Song of Songs (1609)* (Pilgrim classical commentaries), Cleveland, Ohio: Pilgrim Press, 1991.

HALL, Stuart George (éd.), *Gregory of Nyssa: Homilies on Ecclesiastes. An English Version with Supporting Studies (Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa; St. Andrews, 5-10 September 1990)*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1993.

HAMEL, Johannes, «Prediger Salomo 8,16-9,10», dans: Claus Westermann (éd.), *Verkündigung des Kommenden. Predigten Alttestamentlicher Texte,* München: Chr. Kaiser Verlag (1958), ^{2}1978, 171-175.

HAMILTON, James, *Le Roi Prédicateur* (trad. de l'anglais par A. Thomas), Paris: Sandoz et Fischbacher; Neuchâtel: J. Sandoz, 1878.

HARL, Marguerite, «Les trois livres de *Salomon* et les trois parties de la philosophie dans les prologues des commentaires sur le *Cantique des Cantiques* (d'Origène aux chaînes exégétiques grecques)», dans: Jürgen Dummer, Johannes Irmscher [et alii] (éds), *Texte und Textkritik, eine Aufsatzsammlung* (TU 133), Berlin: Akademie Verlag, 1987, 249-269.

HARRIS, R. Laird, «Ecclesiastes: Solomon – The Divine Philosopher», dans: *Covenant Seminary Review* 7 (1981), 115-119.

HARRISON, C. Robert, Jr., *Qoheleth in social-historical perspective* [diss. Duke University 1991], Ann Arbor: UMI Dissertation Services, 1992.

– , «Qoheleth among the Sociologists», dans: *Biblical Interpretation* 5 (1997), 160-180.

HART, Thomas M., «Qoheleth Looks at Friendship», dans: *BiTod* 32 (1994), 74-78.

– , «Advice on Marriage», dans: *BiTod* 32 (1994), 349-352.

HAYMAN, Allison Peter, «Qohelet and the Book of Creation», dans: *JSOT* 50 (1991), 93-111.

– , «Qohelet, the Rabbis and the Wisdom Text from the Cairo Geniza», dans:

A. Graeme Auld (éd.), *Understanding Poets and Prophets. Essays in Honour of George Wishart Anderson* (JSOT.S 152), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993, 149-165.

HAYS, J. Daniel, «Verb Forms in the Expository Discourse Sections of Ecclesiastes», dans: *Journal of Translation and Textlinguistics* 7 (1995), 9-18.

HEALEY, John F., «The Immortality of the King: Ugarit and the Psalms», dans: *Or.* 53 (1984), 245-254.

HEARD, R. Christopher, «The Dao of Qoheleth: An Intertextual Reading of the Daode Jing and the Book of Ecclesiastes», dans: *Jian Dao* 5 (1996), 65-93.

HEATON, Eric William, *The School Tradition of the Old Testament. The Bampton Lectures for 1994*, New York: Oxford University Press, 1994 [Qohéleth: surtout pp.153-158].

HEER, Josef, «Und das soll in der Bibel stehen? — Einige Textproben aus Kohelet», dans: *Bibel heute* 21 (1985), 51-52.

HEINE, Ronald E., «Exegesis and Theology in Gregory of Nyssa's Fifth Homily on Ecclesiastes», dans: Stuart George Hall (éd.), *Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes. An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Seventh International colloquium on Gregory of Nyssa (St. Andrews, 5-10 September 1990)*, Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1993, 197-222.

HEINEN, Karl, «Kohelet – ein Außenseiter des Jahweglaubens», dans: *Bibel heute* 21 (1985), 54-56.

HELM, Lothar, «Prediger 3,1-8: Alles hat seine Zeit», dans: Eva Renate Schmidt et alii (éds), *Feministisch gelesen* (Ausgewählte Bibeltexte für Gruppen und Gemeinden, Gebete für den Gottesdienst 2), Stuttgart: Kreuz Verlag, 1989, 157-164.

HEMIEL cf. CHAMIEL, Chaim [ח"י חמיאל].

HENGSTENBERG, Ernst Wilhelm, *Der Prediger Salomo ausgelegt*, Berlin: L. Oehmigke, 1859; *Commentary on the Book of Ecclesiates with other treatises (translated from the German by D.W. Simon)* (Clark's foreign theological library III/6), Edinburgh: T. & T. Clark, 1860; Minneapolis: James and Klock, 1977.

HERZFELD, L., *קֹהֶלֶת übersetzt und erläutert*, Braunschweig: Leibrock, 1838.

HESKIN, Kieran, *Qoheleth's Concept of God*, Leeds University: Unpublished Ph.D. Dissertation, 1985.

HIEKE, Thomas, «Wie hast du's mit der Religion? Sprechhandlungen und Wirkintentionen in Kohelet 4,17-5,6», dans: Antoon Schoors (éd.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BEThL 136), Leuven: University Press/Peeters, 1998, 319-338.

HIERONYMUS; cf. l'édition de Marcus Adriaen.

HIRSHMAN, Marc, «The Greek Fathers and the Aggada on Ecclesiastes: Formats of Exegesis in Late Antiquity», dans: *HUCA* 59(1988), 137-165.

HOCHERMAN, Yaakov, «The Doctrine of the Soul according to the Biblical Sources (I)», dans: *BetM* 33 (1988/89), 27-28.

– , «Etymological Studies in Biblical Language. An Etymological Study of the Roots *'hb - 'yb* (XII)», dans: *BetM* 34 (1988-89), 223-226 [hébreu].

HO KIT-CHING, «Koheleth and 'futility' [*habel*]», dans: *Collectanea theol. Universitatis Fujen* 84 (1990), 229-236.

HOFFMAN, Yair, *A Blemished Perfection: The Book of Job in Context* (JSOT.S 213), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996 [Qoh: surtout pp.306-308].

HOLLAND, Francis T., «Heart of Darkness: A Study of Qohelet 3: 1-15», dans: *Proceedings of the Irish Biblical Association* 17 (1994), 81-101.

HOLM-NIELSEN, Svend, «Die Verteidigung für die Gerechtigkeit Gottes», dans: *SJOT* 2 (1987), 69-89.

– , *Predikerens bog og Klagesangene,* København: Dansk. Bibelselskab., 1993.

HOLTZ, Abraham (אברהם הולץ), «השירים ׳שמה וקהלת׳ו׳ יעל וסיסרא׳ למיכה יוסף לבזון על־פי כתב־יד [A Manuskript Edition of 'Sholomo and Qohelet' and of 'Yael and Sisera' by Micha Joseph Lebensohn]», dans: *Tarbiz* 52 (1982/83), 469-496.

VAN HOOMISSEN, Guy, «'Et je fais l'éloge de la joie' (Qoh 8,15)», dans: *LV.F* 43 (1988), 37-46.

HOSSFELD, Frank-Lothar, «Die theologische Relevanz des Buches Kohelet», dans: Ludger Schwienhorst-Schönberger (éd.), *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie* (BZAW 254), Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1997, 377-389.

HOWE, Geoffrey R., «The Christian Attitude to Work», dans: *Expository times* 90 (1979), 113-114.

HUBBARD, David A., *Beyond Futility. Messages of Hope from the Book of Ecclesiastes*, Grand Rapids: Eerdmans, 1976; traduction chinoise: *Ch'ao yüeh hsü k'ung: ch'uan tao shu chung p'an wang ti hsi / Ho Tai-wei chu; Pieh-shih-pa hsüeh she t'ung kung ho i,* Monterey Park, Calif.: Mei-kuo huo ch'üan ch'u pan she; Hsiang-kang: Tsung tai li Chi tao shu lou, 1982.

– , *Ecclesiastes, Song of Solomon* (Communicator's Commentary 15B), Dallas, Tex.: Word Books, 1991; «Principles of Financial Investment. Ecclesiastes 11: 1-8»; réimpr. dans: Roy B. Zuck (éd.), *Reflecting with Solomon. Selected Studies on the Book of Ecclesiastes*, Grand Rapids: Baker Books, 1994, 341-345.

HUMPHREYS, W. Lee, *The Tragic Vision and the Hebrew Tradition* (Overtures to Biblical Theology 18), Philadelphia: Fortress Press, 1985; ch.6 (124-133): «Koheleth and the Comic».

HURVITZ, Avi, «Wisdom Vocabulary in the Hebrew Psalter. A Contribution to the Study of Wisdom Psalms», dans: *VT* (1988), 41-51.

– , «Qoheleth's Language: Re-Evaluation its Nature and Date», dans: *Hebrew Studies* 31 (1990), 144-154.

– , «בית־קברות and בית־עולם: Two Funerary Terms in Biblical Literature and Their Linguistic Background», dans: *Maarav* 8 (1992), 59-68.

– , «צדיק = 'wise' in Biblical Hebrew and the Wisdom Connection of Ps 37», dans: Klaus-Dietrich Schunck et Matthias Augustin (éds), *Goldene Äpfel in silbernen Schalen: Collected communications to the XIIIth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Leuven 1989* (BEAT 20), Frankfurt a.M./Berlin/Bern: P. Lang, 1992, 109-112.

HUTCHISON, Henry, «Are You a Good Loser?», dans: *ET* 90 (1978), 336-338.

HUTTER, Manfred, «Adam als Gärtner und König (Gen, 2,8.15)», dans: *BZ* 30 (1986), 258-262.

HUWILER, Elizabeth et Roland E. Murphy, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs* (New International Biblical Commentary, Old Testament 12), Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1999.

HYVÄRINEN, Kyösti, *Die Übersetzung von Aquila* (CB.OT 10), Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1977 [88-99: «Die LXX-Übersetzung des Ecclesiastes»].

IBN-EZRA, Avraham, *El comentario de Abraham Ibn Ezra al libro del eclesiastés*; cf. Mariano Gómez Aranda.

ISAKSSON, Bo, *Studies in the Language of Qoheleth. With Special Emphasis on the Verbal System* (AUU, SSU 10), Uppsala, Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1987.

JAEGGLI, J. Randolph, «Seven Reasons in Ecclesiastes for Enjoying Life», dans: *BVp* 31 (1997), 25-33.

JAGERSMA, Hendrik, « Prediker in het kader van zijn tidj» (1981), dans: *Tekst & Interpretatie. Studies over getallen, teksten, verhalen en geschiedenis in het Oude Testament* (éd. par Jan Doelman), Nijkerk: G.F. Callenbach, 1990, 62-67.

JANECKO, Benedict, «The Wisdom Tradition and Mid-Life», dans: *BiTod* 30 (1992), 213-217.

JAPHET, Sara, «'Goes to the South and turns to the North' (Ecclesiastes 1:6): the Sources and History of the Exegetical Traditions», dans: *Jewish Studies Quarterly* 1 (1993/94), 289-322.

JARICK, John, «Gregory Thaumaturgos' Paraphrase of Ecclesiastes», dans: *Abr-Nahrain* 27 (1989), 37-57.

– , *Gregory Thaumaturgos' Paraphrase of Ecclesiastes* (SCSt 29), Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1990.

– , «An 'Allegory of Age' as Apocalypse (Ecclesiastes 12:1-7)», dans: *Colloquium* 22 (Sydney, 1990), 19-27.

– , «Aquila's Kohelet», dans: *Textus* 15 (1990), 131-139.

– , *A Comprehensive bilingual concordance of the Hebrew and Greek Texts of Ecclesiastes* (SCSt 36), Atlanta, GA: Scholars Press, 1993.

– , «Theodore of Mopsuestia and the text of Ecclesiastes», dans: Leonard Greenspoon et Olivier Munnich (éds), *VIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Paris 1992* (SCSt 41), Atlanta: Scholars Press, 1995, 367-385.

– , «Theodore of Mopsuestia and the Interpretation of Ecclesiastes», dans: M. Daniel Carroll R., David J.A. Clines et Philip R. Davies (éds), *The Bible in Human Society. Essays in Honour of John Rogerson* (JSOT.S 200), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995, 306-316.

– , «The Bible's 'Festival Scrolls' among the Dead Sea Scrolls», dans: Stanley E. Porter et Craig A. Evans (éds), *The Scrolls and the Scriptures. Qumran Fifty Years after* (JSPE.S 26), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997, 170-182 [Qoh: 177-179].

JENKS, Alan W., «Theological Presuppositions of Israel's Wisdom Literature», dans: *Horizons in Biblical Theology* 7 (1985), 43-75.

JENNER, Konrad Dirk, «/MS/ 10c4 - I/II Kings (II,4), Proverbs, Ecclesiastes, and Song of Songs (II,5)», dans: Piet B. Dirksen et Martin Jan Mulder (éds), *The Peshitta: its early text and history. Papers read at the Peshitta Symposium held at Leiden, 30-31 August 1985* (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 4), Leiden / New York: J.E. Brill, 1988, 279-289.

JEPPESEN, Knud, «Har mennesket 'Evigheden' eller 'Verden' i hjertet? Om Praedikerens syn på mennesket og tiden, med udgangspunkt i oversaettelsen af Praed 3,11», dans: Else Kragelund Holt, Jensen Lundager et Knud Jeppesen (éds), *Lov og visdom*, Frederiksberg: Anis, 1995, 22-35.

JÉRÔME; cf. l'édition de Marcus Adriaen.

JOHNSTON, Robert K., «'Confessions of a Workaholic': A Reappraisal of Qoheleth», dans: *CBQ* 38 (1976), 14-28; réimpr. dans: Roy B. Zuck (éd.), *Reflecting with Solomon. Selected Studies on the Book of Ecclesiastes*, Grand Rapids: Baker Books, 1994, 33-147.

JONES, Bruce William, «From Gilgamesh to Qoheleth», dans: William W. Hallo, Bruce William Jones et Gerald L. Mattingly (éds), *The Bible in the Light of Cuneiform Literature* (Scripture in context 3; ANETS 8), Lewiston N.Y.: Edwin Mellen Press, 1990, 349-379.

DE JONG, Stephan, «A Book on Labour: The Structuring Principles and the Main Theme of the Book of Qohelet», dans: *JSOT* 54 (1992), 107-116.

– , «'¡ Quítate de mí sol !': Eclesiastés y la tecnocracía hellenística», dans: *Revista de interpretación bíblica latinoamericana* 11 (1992), 75-85.

– , «Qohelet and the Ambitious Spirit of the Ptolemaic Period», dans: *JSOT* 61 (1994), 85-96.

– , «God in the Book of Qohelet: a Reappraisal of Qohelet's Place in Old Testament Theology», dans: *VT* 47 (1997), 154-167.

JUAREZ, Miguel A. Martin, «La sexualidad: Aporte de los escritos sapienciales», dans: *Biblia y Fe 52* (1992) 51-66.

JUNOD, Mireille, «Qohelet 3,1-15», dans: *Lire et dire* 1 (1989), 14-24.

KAISER, Otto, «Schicksal, Leid und Gott. Ein Gespräch mit dem Kohelet, Prediger Salomo», dans: Manfred Oeming et Axel Graupner (éd.), *Altes Testament und christliche Verkündigung. Festschrift für Antonius H.J.Gunneweg zum 65.Geburtstag*, Stuttgart 1987, 30-51; réimpr. dans: *Gottes und der Menschen Weisheit. Gesammelte Aufsätze* (BZAW 261), Berlin / New York: de Gruyter, 1998, 84-105.

– , «Determination und Freiheit beim Kohelet/Prediger Salomo und in der Frühen Stoa», dans: *NZSTh* 31 (1989), 251- 270; réimpr. dans: *Gottes und der Menschen Weisheit. Gesammelte Aufsätze* (BZAW 261), Berlin / New York: de Gruyter, 1998, 106-125.

– , «Anknüpfung und Widerspruch. Die Antwort der jüdischen Weisheit auf die Herausforderung durch den Hellenismus», dans: J. Mehlhausen (éd.), *Pluralismus und Identität* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 8), Gütersloh: Mohn, 1995, 54-69; réimpr. dans: *Gottes und der Menschen Weisheit. Gesammelte Aufsätze* (BZAW 261), Berlin / New York: de Gruyter, 1998, 201-216.

– , «Qoheleth», dans: John Day, Robert P. Gordon et Hugh G.M. Williamson (éds), *Wisdom in ancient Israel. Essays in honour of J.A. Emerton*, Cambridge: Cambrigde University Press, 1995, 83-93.

– , «Die Botschaft des Buches Kohelet», dans: *EThL* 71 (1995), 48-70; réimpr. dans: *Gottes und der Menschen Weisheit. Gesammelte Aufsätze* (BZAW 261), Berlin/ New York: de Gruyter, 1998, 126-148.

– , «Beiträge zur Kohelet-Forschung. Eine Nachlese», dans: *ThR* 60 (1995), 1-31, 233-253; réimpr. dans: *Gottes und der Menschen Weisheit. Gesammelte Aufsätze* (BZAW 261), Berlin / New York: de Gruyter, 1998, 149-200.

– , «Carpe diem und Memento mori bei Ben Sira», dans: Manfried Dietrich et Oswald Loretz (éds.), *dubsar anta-men. Studien zur Altorientalistik. Festschrift für Willem H.Ph. Römer zur Vollendung seines 70.Lebensjahres mit Beiträgen von Freunden, Schülern und Kollegen*, Münster: Ugarit-Verlag, 1998, 185-203.

KAISER, Walter C., *Ecclesiastes. Total Life,* Chicago: The Moody Bible Institut, 1979; = *Hsiang shou sheng ming: ch'uan tao shu chu shih / Kai Hua-te chu; Chan Wei-ming i,* Hsiang-kang: Hsüeh sheng fo yin t'uan ch'i, 1983; = *Eclesiastés. La vida total,* Grenada 1993.

– , «Integrating Wisdom Theology into Old Testament Theology: Ecclesiastes 3:10-15», dans: Walter C. Kaiser et Ronald F. Youngblood (éds), *A Tribute to Gleason Archer: Essays on the Old Testament*, Chicago, Illinois: Moody Press, 1986, 197-209.

KAMANO, Naoto, «Character and Cosmology: Rhetoric of Qoh 1,3-3,9», dans: Antoon Schoors (éd.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BEThL 136), Leuven: University Press/Peeters, 1998, 419-424.

KARA: R. Josef Kara; cf. Bertold Einstein.

KATO, Kumiko, «Das Buch Kohelet. Der Mensch allein, ohne Frau», dans: Luise Schottroff et Marie-Theres Wacker (éds), *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1998, 221-232.

KECK, Leander E. (éd.) *The new interpreter's Bible. 5. Introduction to wisdom literature, the book of Proverbs, the book of Ecclesiastes, the Song of songs, the book of Wisdom, the book of Sirach*, Nashville, Tenn.: Abingdon Press, 1997.

KEDDIE, Gordon, J., *Looking for the Good Life: The Search for Fulfillment in the Light of Ecclesiastes*, Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1991.

KEEL, Othmar, *Vögel als Boten. Studien zu Ps 68, 12-14, Gen 8, 6-12, Koh 10,20 und dem Aussenden von Botenvögeln in Ägypten* (OBO 14), Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht, 1977.

KELLER, Rudolf, «Die Versuchung der Hirten – August Vilmar über Kohelet», dans: *LKW* 37 (1990), 13-24.

KELLY, James, «Qoheleth and the Mystery of Life», dans: *Scripture in Church* 14 (1984), 343-347.

KERN, Udo, «„... daß ein Mensch fröhlich sei in seiner Arbeit" (Prediger 3,22). Theologische Überlegungen zur Arbeit», dans: *ThLZ* 119 (1994), 209-222.

KIDNER, Derek, *A Time to Mourn, and a Time to Dance: Ecclesiastes and the Way of the World* (The Bible Speaks Today), Leicester: Inter-Varsity Press, 1976; réimpr.: *The Message of Ecclesiastes,* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1984; «The Search for Satisfaction: Ecclesiastes 1:12-2:26» réimpr. dans: Roy B. Zuck (éd.), *Reflecting with Solomon. Selected Studies on the Book of Ecclesiastes*, Grand Rapids: Baker Books, 1994, 249-256.

– , *Wisdom to Live by. An Introduction to the Old Testament's Wisdom Books of Proverbs, Job and Ecclesiastes. With some Notes on the Teaching of Israel's Neighbours and of the Old Testament Apocrypha*, Leicester: InterVarsity Press, 1985 = *The wisdom of Proverbs, Job & Ecclesiastes. An Introduction to Wisdom literature*, Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1985. [Qohéleth: 90-115].

KIM, Hea Sun et Mary Lou Blakeman, *Ecclesiastes. The Meaning of your Life* (Mission and Cultivation Program), New York: Women's Division, General Board of Global Ministries, the United Methodist Church, 1995.

KLEIN, Christian, *Kohelet und die Weisheit Israels. Eine formgeschichtliche Studie* (BWANT 132), Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer, 1994.

KLOPFENSTEIN, Martin A., «Die Skepsis des Kohelet», dans: *ThZ* 28 (1972), 97-109; réimpr. dans: *Leben aus dem Wort: Beiträge zum Alten Testament* (Walter Dietrich, éd.) (BEAT 40), Bern: Peter Lang, 1996, 13-26.

KLOPFENSTEIN, Martin A., «Kohelet und die Freude am Dasein», Helmut Obst (éd.), *Überlieferung und Geschichte. Gerhard Wallis zum 65.Geburtstag*, Halle (Salle): Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 1990, 93-103; réimpr. dans: *Leben aus dem Wort: Beiträge zum Alten Testament* (Walter Dietrich, éd.) (BEAT 40), Bern: Peter Lang, 1996, 27-39.

KLUGER, Solomon ben Judah Aaron, *Sefer Kohelet Shelomoh: hokhmata di-Shelomoh Rabata: devarim nehmadim* (1883), réimpr., Bruklin, N.Y.: Ahim Goldenberg, 1993-1994.

KNOBEL, Peter S., *The Targum of Qohelet. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes* (The Aramaic Bible. The Targums 15/III), Edinburgh: T. & T. Clark, Collegeville, Minn.: The Liturgical Press 1991.

KOENEN, Klaus, «Zu den Epilogen des Buches Qohelet», dans: *BN* 72 (1994), 24-27.

KOMLOSH, Yehuda, «The Manner of Interpretation of Targum Qohelet», dans: *Sinai* 54 (1964), 169-179 [en hébreu].

– , «*Pešat* and *Deraš* in Targum Qohelet», dans: *ETal* 3 (1965), 46-33 [en hébreu].

KOWALSKI, Beate, «Weisheitsliteratur – Hilfe zur Alltagsbewältigung», *Katechetische Blätter. Zeitschrift für den Religionsunterricht* 120 (1995), 425-430.

KRAMER, Johannes, *Didymos der Blinde, Kommentar zum Ecclesiastes (Tura-Papyrus), Teil III: Kommentar zu Eccl. Kap. 5 und 6* (PTA 13), Bonn: Habelt, 1970.

– et KREBBER, Bärbel, *Didymos der Blinde, Kommentar zum Ecclesiastes (Tura-Papyrus), Teil IV: Kommentar zu Eccl. Kap. 7 - 8, 8* (PTA 16), Bonn: Rudolf Habelt, 1972.

KRASOVEC, Joze, «The Problem of God's Righteousness in Ecclesiastes», dans: *Bogoslovni Vestnik* 46 (1986), 115-125 [en slovène].

KREEFT, Peter, *Three philosophies of life; Ecclesiastes, Life as Vanity; Job, Life as Suffering; Song of Songs: Life as Love,* San Francisco: Ignatius, 1989.

KREITZER, Larry Joseph, *The Old Testament in Fiction and Film. On Reversing the Hermeneutical Flow* (The Biblical Seminar 24), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994 [ch.5: «A Farewell to Arms: 'A Time to Give Birth and A Time To Die'»; 170-221].

KRIEG, Matthias, *Todesbilder im Alten Testament oder: 'Wie die Alten den Tod gebildet'. Mit einem Textheft* (AThANT 73), Zürich: Theologischer Verlag, 1988.

KRÜGER, Thomas, *Theologische Gegenwartsdeutung im Koheleth-Buch: Habilitationsschrift zur Erlangung der Lehrberechtigung im Fach Altes Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München*, München: Universität, 1990.

– , «"Frau Weisheit" in Koh 7,26?», dans: *Bibl* 73 (1992), 394-403; réimpr. dans: *Kritische Weisheit. Studien zur weisheitlichen Traditionskritik im Alten Testament,* Zürich: Pano, 1997, 121-130.

– , «Qoh 2,24-26 und die Frage nach dem "Guten" im Qohelet-Buch», dans: *BN* 72 (1994), 70-84; réimpr. dans: *Kritische Weisheit. Studien zur weisheitlichen Traditionskritik im Alten Testament,* Zürich: Pano, 1997, 131-149.

– , «Dekonstruktion und Rekonstruktion prophetischer Eschatologie im Qohelet-Buch», dans: Anja A. Diesel, Reinhard G. Lehmann, Eckart Otto, Andreas Wagner (éds), *„Jedes Ding hat seine Zeit...". Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit. Diethelm Michel zum 65. Geburtstag* (BZAW 241), Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1996, 107-129; réimpr. dans: *Kritische Weisheit. Studien zur weisheitlichen Traditionskritik im Alten Testament,* Zürich: Pano, 1997, 151-172.

KRÜGER, Thomas, «Die Rezeption der Tora im Buch Kohelet», dans: Ludger Schwienhorst-Schönberger (éd.), *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie* (BZAW 254), Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1997, 303-325; réimpr. dans: *Kritische Weisheit. Studien zur weisheitlichen Traditionskritik im Alten Testament,* Zürich: Pano, 1997, 173-193.

– , «Das Gute und die Güter. Erwägungen zur Bedeutung von טוב und טובה im Qoheletbuch», dans: *ThZ* 53 (1997), 53-63.

– , «“Wertvoller als Weisheit und Ehre ist wenig Torheit” (Kohelet 10,1)», dans: *Biblische Notizen* 89 (1997), 62-75.

– , «Le livre de Qohéleth dans le contexte de la littérature juive des IIIe et IIe siècles avant Jésus-Christ», dans: *RThPh* 131 (1999), 135-162 [également dans: Martin Rose (éd.), *Situer Qohéleth. Regards croisés sur un livre biblique* (Publications de la Faculté de théologie 21), Neuchâtel: Secrétariat de l'Université, 135-162].

KRUGER, H.A.J., «Old Age Frailty versus Cosmic Deterioration? A Few Remarks on the Interpretation of Qohelet 11,7-12,8», dans: Antoon Schoors (éd.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BEThL 136), Leuven: University Press/Peeters, 1998, 399-411.

KUENEN, Abraham, *Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung,* partie III/1, Leipzig: O.R. Reisland, 1894, 163-197: «Das Buch Prediger».

KUGEL, James L., «Qohelet and Money», dans: *CBQ* 51 (1989), 32-49.

KUSHNER, Harold S., *Le désir infini de trouver un sens à la vie. La quête de l'Ecclésiaste*, Montréal: Ed. du Roseau, 1987.

KUTLER, Laurence, «A ‘Strong’ Case for Hebrew Mar», dans: *UF* 16 (1984), 111-118 [Qoh 7,26: 115-116].

KUTSCHERA, Franz, «Kohelet: Leben im Angesicht des Todes», dans: Ludger Schwienhorst-Schönberger (éd.), *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie* (BZAW 254), Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1997, 363-376.

LAATO, Antti, «Predikaren och Salomo», *SEÅ* 53 (1988), 14-25.

LABATE, Antonio, «Sulla Catena all'Ecclesiaste di Policronio», dans: Elizabeth A. Livingstone (éd.), *Papers of the 1983 Oxford Patristics Conference*, vol.1 (StPatr XVIII,2), Kalamazoo: Cistercian Pub.; Leuven: Peeters Press, 1989, 21-35.

– (éd.), *Catena Havniensis in Ecclesiasten in qva saepe exegesis servatvr Dionysii Alexandrini* (CChr.SG 24), Turnhout: Brepols, 1992.

– , «Il recupero del “Commentario all'Ecclesiaste” di Dionigi Alessandrino attraverso le catene bizantine», dans: *Koinonia* 16,1 (1992), 53-74.

LACAVE, José Luis, «Importante Hallazgo de documentos hebreos en Tudela», dans: *Sef.* 43 (1983), 169-179.

LANE, David J. (éd.), *Proverbs, Wisdom of Solomon, Ecclesiastes, Song of Songs* (OTSy 2/5), Leiden: E.J. Brill, 1979.

– , «Text, Scholar, and Church: The Place of the Leiden Peshitta within the Context of Scholastically and Ecclesiastically Definitive Versions», dans: *JSS* 38 (1993), 33-47.

LANG, Bernhard, «Religion und menschliche Glückserfahrung: Zur alttestamentlichen Theorie des Glücks», dans: Alfred Bellebaum (éd.), *Vom guten Leben.*

Glücksvorstellungen in Hochkulturen, Berlin: Akademie Verlag, 1994, 59-110 [Qohéleth: 92-96].

LANGE, Armin, *Weisheit und Torheit bei Kohelet und in seiner Umwelt. Eine Untersuchung ihrer theologischen Implikationen* (EHS.T XXIII/433), Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris: Peter Lang, 1991.

–, «In Diskussion mit dem Tempel. Zur Auseinandersetzung zwischen Kohelet und weisheitlichen Kreisen am Jerusalemer Tempel», dans: Antoon Schoors (éd.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BEThL 136), Leuven: University Press/Peeters, 1998, 113-159.

LAUMANN, Maryta, «Qoheleth and Time», dans: *BiTod* 27 (1989), 305-310.

LAURENTINI, Giuliano, «Significatio di Eccle 3,18-21», dans: *Ultimi storici, Salmi, Sapienziali* (Ateneo Veneto), Bologna 1978, 439-442.

LAVATORI, Renzo et Luciano Sole, *Qohelet: l'uomo dal cuore libero* (Lettura pastorale della Bibbia. Bibbia e spiritualità 2), Bologna: EDB, 1998.

LAVOIE, Jean-Jacques, *La pensée du Qohélet. Étude exégétique et intertextuelle* (Héritage et projet 49), Montréal: Fides, 1992.

–, «À quoi sert-il de perdre sa vie à la gagner? Le repos dans le Qohelet», dans: *ScEs* 44 (1992), 331-347.

–, «Bonheur et finitude humaine. Étude de Qo 9,7-10», dans: *ScEs* 45 (1993), 313-324.

–, «Étude de l'expression בֵּית עוֹלָמוֹ dans *Qo* 12,5 à la lumière des textes du Proche-Orient ancien», dans: J.-C. Petit et alii (éds), *Où demeures-tu ? La maison depuis le monde biblique* (en hommage au professeur Guy Couturier à l'occasion de ses soixante-cinq ans), Montréal: Fides, 1994, 213-226.

–, «Un éloge à Qohéleth (Étude de Qo 12,9-10)», dans: *LTP* 50 (1994), 145-170.

–, «De l'inconvénient d'être né. Etude de Qohélet 4,1-3», dans: *SR* 24 (1995), 297-308.

–, «Les livres de Job, Qohélet et Proverbes. Les enjeux méthodologiques dans l'histoire de la recherche depuis 1980», dans: Michel Gourgues et Léo Laberge (éds), *De bien des manières. La recherche biblique aux abords du XXIe siècle* (Lectio divina 163), Montréal: Fides; Paris: Cerf, 1995, 147-180.

– , *Qohélet. Une critique moderne de la Bible* (Parole d'actualité 2), Montréal et Paris: Médiaspaul, 1995..

–, «Vie, mort et finitude humaine en Qo 9,1-6», dans: *ScEs* 47 (1995), 69-80.

–, «Temps et finitude humaine: Étude de Qohélet ix 11-12», dans: *VT* 46 (1996), 439-447.

–, «Critique cultuelle et doute existentiel: étude de Qo 4,17-5,6», dans: *SR* 26 (1997), 147-167.

–, «Il y a un temps pour tout, mais tout est pour rien. Quelques observations à partir de Qohéleth 3,1-9», dans: *Revue des études et civilisations anciennes du Proche Orient* 6 (1997), 20-44.

–, «La philosophie politique de Qohélet 9,13-16», dans: *ScEs* 49 (1997), 315-328.

–, «La philosophie comme réflexion sur la mort. Étude de Qohélet 7,1-4», dans: *LTP* 54 (1998), 91-107.

– et MEHRAMOOZ, Minoo, «Quelques remarques sur les manuscrits judéo-persans du Qohélet de la Bibliothèque nationale de France», dans: *Religiologiques* 17 (1998), 195-215.

LAWRIE, D.G., «Wat beteken dit im Kohelet ernstig op te neem?», dans: *NGTT* 38 (1997), 268-283.

LAZAR, Moshe (éd.), *The Five Ladino Scrolls [Abraham's Asá's Versions of the Hebrew and Aramaic Texts]* (The Sephardic Classical Library 7), Culver City, CA: Labyrinthos, 1992.

LEAHY, Michael, «The Meaning of Ecclesiastes 12,1-5», dans: *IThQ* 19 (1952), 297-300; réimpr. dans: Roy B. Zuck (éd.), *Reflecting with Solomon. Selected Studies on the Book of Ecclesiastes*, Grand Rapids: Baker Books, 1994, 375-379.

– , «Ecclesiastes», dans: Bernard Orchard (éd.), *A Catholic Commentary on Holy Scripture*, New York/London: T. Nelson and Sons, 1953, 489-495.

LEANZA, Sandro, «Sull'autenticità degli scolii origeniani della "Catena sull'Ecclesiaste" di Procopio di Gaza», dans: Henri Crouzel et Antonio Quacquarelli (éds), *Origeniana secunda. Second colloque international des études origéniennes (Bari, 20-23 septembre 1977)* (QVetChr 15), Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1980, 363-369 [Qoh 3,2-3].

– , «Sulle fonti del commentario all'Ecclesiaste di Girolamo», dans: *ASEs* 3 (1985/86), 173-199.

– , «Le tre versioni geronimiane dell'Ecclesiaste», dans: Pier Cesare Bori (éd.), *Atti del 4° seminario di ricerca su 'Studi sulla letteratura esegetica cristiana e giudaica antica', Firenze 15-17 ottobre 1986*, dans: *ASEs* 4 (1987), 87-108.

– , «Pour une réédition des Scolies à l'Ecclésiaste de Denys d'Alexandrie», dans: Jean Pouilloux (éd.), *ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΝΑ. Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P. Claude Mondésert*, Paris: Cerf, 1987, 239-246.

– , «Sul Commentario all'Ecclesiaste di Girolamo. Il problema esegetico», dans: Yves-Marie Duval, *Jérôme entre l'Occident et l'Orient: XVIe centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem* (Actes du Colloque de Chantilly, septembre 1986), dans: *EAug* 34 (1988), 267-282.

– , *Gregorio di Nissa: Omelie sull'Ecclesiaste. Traduzione, introduzione et note* (Collana di testi patristici 86), Roma: Città Nuova Ed., 1990.

– , «I condizionamenti dell'esegesi patristica. Un caso sintomatico: l'interpretazione di Qohelet», dans: *RStB* 2 (1990), 25-50.

– , «L'esegesi patristica di Qohelet da Melitone di Sardi alle compilazioni catenarie», dans: Franco Bolgiani (éd.), *Letture cristiane dei Libri Sapienziali; XX incontro di studiosi della antichità cristiana, 9-11 maggio 1991: St. Eph. Aug. 37,* Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1992, 237-250.

– , «Le Omelie di Gregorio di Nissa e l'interpretazione cristiana antica dell'Ecclesiaste», dans: Stuart George Hall (éd.), *Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes. An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Seventh International colloquium on Gregory of Nyssa (St. Andrews, 5-10 September 1990)*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1993, 337-359.

– , «A proposito di una recente edizione del presunto "Commentario all' Ecclesiaste" di Evagrio Pontico», dans: *RSLR* 33/2 (1997), 365-398.

LEE, Archie, «Death and the perception of the divine in Qohelet and Zhuang Zi», dans: *ChFe* 38 (1995), 69-81.

LEIBOWITZ, Yeshayahou, «Kohélet (l'Ecclésiaste). "Crains Dieu et garde ses commandements, car c'est là tout l'homme."», dans: Idem, *Brèves leçons bibliques,* Paris: Desclée de Brouwer, 1995, 276-282.

LEMAÎTRE DE SACY, Louis-Isaac, *L'Ecclésiaste. Traduit de l'hébreu, avec une postface de Gérard Rabinovitch,* Paris: Mille et une Nuits, 1994.

LEONIE, Archie, «The 'Critic of Foundations' in the Hebrew Wisdom Tradition», dans: *AJT* 4 (1990), 126-135.

LEPRE, Cesare, «Intorno al titolo di uno scritto paleotestamentario», dans: *Atti dell'Accademia Pontaniana*, Nova Series 36, Napoli, 1987, 117-121.

VAN LEEUWEN, Raymond, «Ecclesiastes: Introduction», dans: Wayne A. Meeks (éd.), *The HarperCollins Study Bible. New Revised Standard Version*, NewYork, NY: HarperCollins, 1993, 986-988.

LEVI, A., *Das Targum zu Qohelet nach südarabischen Handschriften herausgegeben*, Breslau 1905.

LEVI, Raphael, «Driving a Donkey», dans: *BetM* 34 (1988/89), 75-76 [en hébreu].

LEVINE, Baruch A., «The Semantics of Loss: Two Exercises in Biblical Hebrew Lexicography», dans: Ziony Zevit, Seymour Gitin et Michael Sokoloff (éds), *Solving Riddles and Untying Knots. Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies in Honor of Jonas C. Greenfield*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 1995, 137-158.

LEVINE, Etan, «Qohelet's Fool: A Composite Portrait», dans: Yehuda R. Radday et Athalya Brenner (éds), *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible* (JSOT.S 92), Sheffield: Almond Press, 1990, 277-294.

–, «The Humor in Qohelet», dans: *ZAW* 109 (1997), 71-83.

VAN LIMBURG BROUWER, P.A.S., «Een hebreeuwsche Faust», dans: *De Tijdspiegel* 1 (1870), 283-302.

LOADER, James A., *Polariteit in die denke van Qohelet. DD-proefskrif*, Universiteit van Pretoria, 1970.

– , *Prediker. Een praktische bijbelverklaring* (Tekst en toelichting), Kampen: J.H. Kok, 1984; traduction anglaise: *Ecclesiastes: A Practical Commentary* (Text and Interpretation), Grand Rapids: Eerdmans, 1986; pp.33-38 réimpr.: «The Grip of Time. Ecclesiastes 3:1-9», dans: Roy B. Zuck (éd.), *Reflecting with Solomon. Selected Studies on the Book of Ecclesiastes*, Grand Rapids: Baker Books, 1994, 257-261.

–, «Ecclesiastes», dans: Jasper Jacobus Burden et Willem Sterrenberg Prinsloo (éds), *Dialogue with God* (The literature of the Old Testament 3), Cape Town: Tafelberg Publishers, 1987, 48-55.

–, «"'n Tyd vir alles." Prediker 3:1-9.», dans: Pieter G.R. de Villiers (éd.), *Hoe lees 'n mens die Bybel?* (Miscellanea congregalia 33), Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika, 1988, 52-73.

LOHFINK, Norbert, «War Kohelet ein Frauenfeind? Ein Versuch, die Logik und den Gegenstand von Koh., 7,23 - 8,1a herauszufinden», dans: Maurice Gilbert (éd.), *La Sagesse de l'Ancien Testament* (BEThL 51), Leuven: University Press, 1979, 259-287; nouvelle édition mise à jour 1990: «note additionnelle n° 17», 417-420; réimpr. dans: *Studien zu Kohelet* (SBAB 26), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1998, 31-69.

–, *Kohelet* (NEB.AT), Stuttgart: Echter, 1980, ^{3}1986, ^{4}1993; pp.5-17 réimpr. dans: *Studien zu Kohelet* (SBAB 26), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1998, 11-30.

–, «*melek*, *šalliṭ* und *môšēl* bei Kohelet und die Abfassungszeit des Buchs», dans: *Bib.* 62 (1982), 535-543; réimpr. dans: *Studien zu Kohelet* (SBAB 26), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1998, 71-82.

–, «Warum ist der Tor unfähig, böse zu handeln? (Koh 4,17)», dans: Fritz Steppat (éd.), *XXI. Deutscher Orientalistentag vom 24. bis 29.März 1980 in Berlin: Ausge-wählte Vorträge* (ZDMG.S 5), Wiesbaden: Steiner, 1983, 113-120; réimpr. dans: *Studien zu Kohelet* (SBAB 26), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1998, 83-94.

– , «Die Wiederkehr des immer Gleichen. Eine frühe Synthese zwischen grie-

chischem und jüdischem Weltgefühl in Kohelet 1, 4-11», dans: *AF* 53 (1985), 125-149; réimpr. dans: *Studien zu Kohelet* (SBAB 26), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1998, 95-124.
– , «Gegenwart und Ewigkeit. Die Zeit im Buche Kohelet», dans: *GuL* 60 (1987), 2-12; traduction anglaise: «The Present and Eternity: Time in Qoheleth», dans: *TD* 34 (1987), 236-240.
– , «Koh 1,2 "alles ist Windhauch" – universale oder anthropologische Aussage?», dans: Rudolf Mosis et Lothar Ruppert (éds), *Der Weg zum Menschen. Zur philosophischen und theologischen Anthropologie. Für Alfons Deissler*, Freiburg i. Br.: Herder, 1989, 201-216; réimpr. dans: *Studien zu Kohelet* (SBAB 26), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1998, 125-142.
– , «Kohelet und die Banken: Zur Übersetzung von Kohelet v 12-16», dans: *VT* 39 (1989), 488-495; réimpr. dans: *Studien zu Kohelet* (SBAB 26), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1998, 143-150.
– , «'Freu dich, junger Mann...' Das Schlußgedicht des Koheletbuches (Koh 11,9-12,8)», dans: *BiKi* 45 (1990), 12-19.
– , «Das 'Poikilometron'. Kohelet und Menippos von Gadara», dans: *BiKi* 45 (1990), p.19.
– , «Von Windhauch, Gottesfurcht und Gottes Anwort in der Freude», dans: *BiKi* 45 (1990), 26-32.
– , «Qoheleth 5:17-19 - Revelation by Joy», dans: *CBQ* 52 (1990), 625-635; version allemande: «Koh 5,17-19 – Offenbarung durch Freude», dans: *Studien zu Kohelet* (SBAB 26), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1998, 151-165.
– , «Grenzen und Einbindung des Kohelet-Schlußgedichts», dans: Peter Mommer et Winfried Thiel (éds), *Altes Testament – Forschung und Wirkung. Festschrift für Henning Graf Reventlow,* Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien: Peter Lang, 1994, 33-46; réimpr. dans: *Studien zu Kohelet* (SBAB 26), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1998, 167-180.
– , «Freu dich, Jüngling–doch nicht, weil du jung bist. Zum Formproblem im Schlussgedicht Kohelets (Koh 11,9 – 12,8)», dans: *Biblical Interpretation* 3 (1995), 158-189; réimpr. dans: *Studien zu Kohelet* (SBAB 26), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1998, 181-214.
– , «Les épilogues du livre de Qohélet et les débuts du canon», dans: Pietro Bovati et Roland Meynet (éds), *«Ouvrir les Écritures». Mélanges offerts à Paul Beauchamp à l'occasion de ses soixante-dix ans* (Lectio Divina 162), Paris: Cerf, 1995, 77-96.
– , «Zu einigen Satzeröffnungen im Epilog des Koheletbuches», dans: Anja A. Diesel, Reinhard G. Lehmann, Eckart Otto, Andreas Wagner (éds), *„Jedes Ding hat seine Zeit...". Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit. Diethelm Michel zum 65. Geburtstag* (BZAW 241), Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1996, 131-147.
– , «Das Koheletbuch: Strukturen und Struktur», dans: Ludger Schwienhorst-Schönberger (éd.), *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie* (BZAW 254), Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1997, 39-121.
– , «Ist Kohelets הבל-Aussage erkenntnistheoretisch gemeint?», dans: Antoon Schoors (éd.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BEThL 136), Leuven: University Press/ Peeters, 1998, 41-59.
– , «Zu הבל im Buch Kohelet», dans: *Studien zu Kohelet* (SBAB 26), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1998, 215-258.

LOHFINK, Norbert, «Kohelet übersetzen. Berichte aus einer Übersetzerwerkstatt», dans: *Studien zu Kohelet* (SBAB 26), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1998, 259-290.

LONG, V. Philips, «One man among a thousand, but not a woman among them all: a note on the use of māṣā in Ecclesiastes VII 28», dans: Klaus-Dietrich Schunck et Matthias Augustin (éds), *"Lasset uns Brücken bauen...". Collected communications to the XVth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Cambridge 1995* (BEAT 42), Frankfurt: Lang, 1998, 101-109.

LONGMAN III, TREMPER, «Comparative Methods in Old Testament Studies: Ecclesiastes Reconsidered», dans: *Theological Students Fellowship Bulletin* 7 (March-April 1984), 5-9.

– , *Fictional Akkadian Autobiography: A Generic and Comparative Study,* Winona Lake: Eisenbrauns, 1991 [Qohéleth: 120-123].

– , *The Book of Ecclesiastes* (NIC), Grand Rapids, Michigan; Cambridge, U.K.: Eerdmans, 1998.

LORETZ, Oswald, «Anfänge jüdischer Philosophie nach Qohelet 1,1-11 und 3,1-15», dans: *UF* 23 (1991), 223-244.

– , «"Frau" und griechisch-jüdische Philosophie im Buch Qohelet (Qoh 7,23-8,1 und 9,6-10)», dans: *UF* 23 (1991), 245-264.

– «Poetry and Prose in the Book of Qoheleth (1:1-3:22; 7:23-8:1; 9:6-10; 12:8-14)», dans: Johannes C. de Moor et Wilfred G.E. Watson (éds), *Verse in Ancient Near Eastern Prose* (AOAT 42), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag; Kevelaer: Butzon & Bercker, 1993, 155-189.

– , «Jüdischer Gott und griechische Philosophie (*ḥokmat yevanit)* im Qohelet-Buch», dans: *Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte* 8 (1993), Münster, 1994, 151-176.

LORGUNPAI, Seree, «The Book of Ecclesiastes and Thai Buddhism», dans: R.S. Sugirtharajah (éd.), *Voices from the margin: interpreting the Bible in the third world,* Maryknoll: Orbis, 1991, [2]1995, 338-348; réimpr. dans: *Asia Journal of Theology* 8 (1994), 155-162.

– , *World-lover, world-leaver: the book of Ecclesiastes and Thai Buddhism*, Diss. Edinburgh, 1995.

LUCÀ, Santo, «Nilo d'Ancira sull'Ecclesiaste. Dieci scolii sconosciuti», dans: *Bib.* 60 (1979), 237-246.

– (éd.), *Anonymus in Ecclesiasten commentarius qui dicitur Catena trium patrum* (CChr.SG 11), Turnhout/Leiden: Brepols, 1983.

LÜTHI, Walter, *Der Prediger Salomo lebte das Leben,* Basel: Reinhardt-Verlag, 1952; traduction française: *L'Ecclésiaste a vécu la vie. Commentaire pour la communauté chrétienne,* Genève: Labor et Fides, 1952.

LUSSEAU, H., «L'Ecclésiaste (Qohélet)» dans: Henri Cazelles (éd.), *Introduction critique à l'Ancien Testament,* Paris: Desclée, 1973, tome 2, 624-638.

LUX, Rüdiger, «'Ich, Koheleth, bin König...'. Die Fiktion als Schlüssel zur Wirklichkeit in Kohelet 1,12-2,26», dans: *EvTh* 50 (1990), 331-342.

– , «Der 'Lebenskompromiß' – ein Wesenszug im Denken Kohelets? Zur Auslegung von Koh 7,15-18», dans: Jutta Hausmann et Hans-Jürgen Zobel (éds), *Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie. Festschrift für Horst Dietrich Preuß zum 65. Geburtstag*, Stuttgart/ Berlin/ Köln: Kohlhammer, 1992, 267-278.

– , *Die Weisen Israels. Meister der Sprache – Lehrer des Volkes – Quelle des Lebens*, Leipzig: Evang. Verlags-Anstalt, 1992.

LUX, Rüdiger, « 'Ein jegliches hat seine Zeit...': des Menschen Zeit nach dem Buch des Predigers Salomo», dans: *Vom Menschen. Die letzte Ringvorlesung der Kirchlichen Hochschule Naumburg mit einem Rückblick auf ihre Geschichte 1949-1993*, Naumburg: Naumburger Verlagsanstalt, 1993, 51-61.

– , «"Denn es ist kein Mensch so gerecht auf Erden, daß er nur Gutes tue..." Recht und Gerechtigkeit aus der Sicht des Predigers Salomo», dans: *ZThK* 94 (1997), 263-287.

LYS, Daniel, «L'Être et le Temps. Communication de Qohèlèth», dans: Maurice Gilbert (éd.), *La Sagesse de l'Ancien Testament* (BEThL 51), Louvain: Peeters, 1979, Nouvelle édition mise à jour, ^{2}1990, 249-258.

– , «Qohélet ou le destin de la perte de sens», *LV (L)* 221 (1995), 9-17.

– , *Des contresens du bonheur ou l'implacable lucidité de Qohéleth*, Poliez-le-Grand: Editions du Moulin, 1998.

MAAS, Jacques/ POST, Jack, «Qohéleth et le savoir de Dieu. La modalité du croire dans Qohéleth à partir de Qo 3,1-15», dans: *SémBib* 80 (décembre 1995), 34-50.

MACHINIST, Peter, «Fate, *miqreh*, and Reason: Some Reflections on Qohelet and Biblical Thought», dans: Ziony Zevit, Seymour Gitin et Michael Sokoloff (éds), *Solving Riddles and Untying Knots. Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies in Honor of Jonas C. Greenfield*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1995, 159-175.

MAGGIONI, Bruno, *Giobbe e Qohelet; la contestazione sapienziale nella Bibbia* (Bibbia per tutti), Assisi: Cittadella, 1989; *Job y Cohélet: la contestación sapiencial en la Biblia*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1993.

MAHN-LOT, Marianne, «Iles des bienheureux et Paradis terrestre», dans: *RH* 281 (1989), 47-50.

MAILLOT, Alphonse, *Qohélet ou l'Ecclésiaste ou La contestation*, Paris: Bergers et Mages, 1971; deuxième édition, complètement revue, 1987.

MAINZ, Ernest, «L'Ecclésiaste en judéo-persan», dans: *StIr* 3 (1974), 211-228.

MALCHOW, Bruce V., «Qoheleth and Jesus», dans: *BiTod* 31 (1993), 110-115.

MALY, Eugene, «Qoheleth and Advent», dans: *Worship* 35 (1960), 26-29.

MANDRY, Stephen A., *There is no God! A study of the fool in the Old Testament, particulary in Proverbs and Qohelet*, Roma: Officium Libri Catholici, 1972.

MANGAN, Céline, «Some Similarities between Targum Job and Targum Qohelet», dans: Derek Robert George Beattie et Martin J. McNamara (éds), *The Aramaic Bible. Targums in their Historical Context* (JSOT.S 166), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994, 349-353.

MANNS, Frédéric, «Le Targum de Qohélet - Manuscrit Urbinati 1. Traduction et commentaire», dans: *SBFLA* 42 (1992), 145-198.

MANNUCCI, Valerio, «Il problema del male; 'modelli' di soluzione nell'Antico Testamento», dans: *Vivens Homo. Rivista semestrale di teologia et scienze religiose* 3 (1992), 195-223.

MARBÖCK, Johannes, «קו – eine Bezeichnung für das hebräische Metrum?», dans: *VT* 20 (1970), 236-239 [Qoh 12,9b].

– , «Kohelet und Sirach. Eine vielschichtige Beziehung», dans: Ludger Schwienhorst-Schönberger (éd.), *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie* (BZAW 254), Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1997, 275-301.

MARGALIT, Shlomo, «Light on Obscurities», dans: *BetM* 33 (1987/88), 68-71 [en hébreu].

–, «Qohelet», dans: *BetM* 34 (1988/89), 176-181 [en hébreu].

MASTNAK, Wolfgang, «Klangszenenimprovisation Kohelet. Gesamtkünstlerische Gestaltung im Religionsunterricht», dans: *rhs* 33 (1990), 314-321.

MATEO SECO, Lucas F., «ὁ εὔκαιρος θάνατος. Consideraciones en torno a la muerte en las homilias al Eclesiastés de Gregorio de Nisa», dans: *ScrTh* 23 (1991), 921-937.

MATHIAS, Dietmar, «Das Problem der Zeit in weisheitlichen Texten des Alten Testaments», dans: Dieter Vieweger et Ernst-Joachim Waschke (éds), *Von Gott reden. Beiträge zur Theologie und Exegese des Alten Testaments. Festschrift für Siegfried Wagner zum 65. Geburstag,* Neukirchen Vluyn: Neukirchener Verlag, 1995, 217-232.

MCCABE, Robert V., «The Message of Ecclesiastes», dans: *Detroit Baptist Seminary Journal* 1 (1996), 85-112.

MCKENNA, John E., «The Concept of *hebel* in the Book of Ecclesiastes», dans: *SJT* 45 (1992), 19-28.

MCKENZIE, Alyce Mundi, *Subversive sages: Preaching on proverbial wisdom in Proverbs, Qohelet and the Synoptic Jesus through the reader response theory of Wolfgang Iser,* PhD thesis, Princeton Theological Seminary, 1994; UMI Dissertation Services, Ann Arbor, Michigan 1998.

MCLAIN CARR, David, *From D to Q: A Study of Early Jewish Interpretations of Solomon's Dream at Gibeon* (SBL.MS 44), Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1991.

MEADE, David G., *Pseudonymity and Canon. An Investigation into the Relationship of Authorship and Authority in Jewish and Earliest Christian Tradition* (WUNT 39), Tübingen: J.C.B. Mohr, 1986; Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 1987 [Qoh: ch.3.3.3, pp.55-62].

MEHRAMOOZ, Minoo; LAVOIE, Jean-Jacques, «Quelques remarques sur les manuscrits judéo-persans du Qohélet de la Bibliothèque nationale de France», dans: *Religiologiques* 17 (1998), 195-215.

MEIRI, Batsheva H., *Kohelet: how to live in a world of absurdity* (thèse [rab.]), Hebrew Union College, Jewish Institute of Religion, Bookdale Center, New York 1996.

MEISSNER, Henriette M., «Grammatik und Rhetorik in Gregors von Nyssa Exegese des Buches Prediger. Beobachtungen zur fünften Homilie», dans: Stuart George Hall (éd.), *Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes. An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Seventh International colloquium on Gregory of Nyssa (St. Andrews, 5-10 September 1990)*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1993, 223-248.

MENZEL, Paul, *De Graecis in libris קהלת et Σοφια vestigiis.* Dissertatio Inauguralis Philosophica..., Halle 1888.

MEREDITH, Anthony, «Gregory of Nyssa. Homily on Ecclesiastes I», dans: Stuart George Hall (éd.), *Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes. An English Version with Supporting Studies* (7th Colloquium, St. Andrews 5-7.IX.1990), Berlin: de Gruyter, 1993, 145-158.

MERKIN, Daphne, «Ecclesiastes», dans: Daniel Rosenberg (éd.), *Congregation: Contemporary Writers Read the Jewish Bible*, London: Harcourt, Brace and Jovanovich Pub., 1987, 393-405.

MERZ, Vreni et BÜHLMANN, Walter, *Kohelet – Der Prediger*, Stuttgart: Rex Verlag, 1988.

MEYER, Yvo; ROSE, Martin, «Sprüche und Widersprüche im Qohelet-Buch», dans: *Variations herméneutiques* 6 (1997), 71-86.

MICHAUD, Robert, *La littérature de sagesse. Histoire et théologie II: Qohélet et l'hellénisme* (LiBi 77), Paris: Cerf, 1987; = *Qohelet y el helenismo*, Estella: Verbo Divino, 1988.

MICHEL, Diethelm, «Ich aber bin immer bei dir. Von der Unsterblichkeit der Gottesbeziehung», dans: *PiLi* 3 (1987), 637-658.

– , *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet*. Mit einem Anhang von Reinhard G. Lehmann: Bibliographie zu Qohelet (BZAW 183), Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1989.

– , «Koheletbuch», dans: *TRE* 19 (1990), 345-356.

– , «Kohelet und die Krise der Weisheit. Anmerkung zur Person, Zeit und Umwelt Kohelets», dans: *BiKi* 45 (1990), 2-6.

– , «Probleme der Koheletauslegung heute», dans: *BiKi* 45 (1990), 6-11.

– , «Zur Philosophie Kohelets. Eine Auslegung von Kohelet 7,1-10», dans: *BiKi* 45 (1990), 20-25.

– , «Gott bei Kohelet. Anmerkungen zu Kohelets Reden von Gott», dans: *BiKi* 45 (1990), 32-36.

– , «Zur Krise der Weisheit in Israel», dans: *rhs* 33 (1990), 289-294.

– , «Weisheit und Apokalyptik», dans: Adam S. van der Woude (éd.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings* (BEThL 106), Louvain: Presses Universitaires, 1993, 413-434.

– , «"Unter der Sonne": Zur Immanenz bei Qohelet», dans: Antoon Schoors (éd.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BEThL 136), Leuven: University Press/ Peeters, 1998, 93-111.

MIDDENDORP, Theophil, *Die Stellung Jesu Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus*, Leiden: E.J. Brill, 1973 [pp.85-91: Die Beziehungen zu Qohelet].

MILAZZO, Gaetano Tom, *The protest and the silence. Suffering and death as a theological problem*, Emory University theses (Ph.D.), 1988; *The protest and the silence. Suffering, death, and biblical Theology*, Minneapolis: Fortress Press, 1992.

MILDENBERGER, Friedrich, *Der Prediger Salomo*, Erlangen: Verlag Friedrich Mildenberger, 1988.

MILLER, Douglas B., *The Symbolic Function of* Hebel *in the Book of Ecclesiastes (Qohelet)*, Ph.D. dissertation, Princeton Theological Seminary, 1996, UMI Dissertation Services, Ann Arbor, Michigan 1998.

– , «Qohelet's Symbolic Use of הבל», dans: *JBL* 117 (1998), 437-454.

MIN, Young-Jin, «How Do the Rivers Flow? (Ecclesiastes 1.7)», dans: *Biblical Translator* 42 (1991), 226-231.

MINETTE DE TILLESSE, Caetano, «Teologia Narrativa da Bíblia. Segundo Volume: Teologia negativa: O Exílio, Epocas persa e helenística», dans: *Revista Biblica Brasileira* 14 (1997), 1-3.

MOLINA, Jean-Pierre, «Jésus ben Qohélet», dans: Olivier Abel et Françoise Smyth (éds), *Le livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie*, Paris: Cerf, 1992, 237-256.

– , «Vanité des vanités. La leçon de l'Ecclésiaste», dans: *Christus* 157 (1993), 29-38.

– , «L'Ecclésiaste et l'Ecclésioclaste», dans: *LV(V)* 221 (1995), 55-67.

MOPSIK, Charles, *L'Ecclésiaste et son double araméen: Qohélet et son Targoum* (Les Dix Paroles), Lagrasse: Verdier, 1990.

MORENO GARCÍA, Abdón / BOIRA SALES, José, «Concepción jeronimiana de los sentidos bíblicos en el comentario a Qohélet», dans: *EstB* 55 (1997), 239-262.

MORENO GARCÍA, Abdón / BOIRA SALES, José, «Fuentes y contenido teológico del comentario a Qohélet de S. Jerónimo», dans: *ASEs* 14 (1997), 443-475.

MORIARTY, Rachel, «All 8 homilies», dans: Stuart George Hall (éd.), *Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes. An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Seventh International colloquium on Gregory of Nyssa (St. Andrews, 5-10 September 1990)*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1993, 31-144.

– , «Human Owners, Human Slaves. Gregory of Nyssa, *Hom. Eccl.* 4», dans: Elizabeth A. Livingstone (éd.), *Papers presented at the 11th International Conference on Patristic Studies. Oxford 1991* (StPatr 27), Leuven: Peeters, 1993, 62-69.

MORLA ASENSIO, Víctor, «El libro del Eclesiastés» dans: J. González Echegaray, Antonio M. Artola et José Manuel Sánchez-Caro (éds), *Libros sapienciales y otros escritos* (Introduccion al Estudio de la Biblia 5), Estella: Verbo Divino, 1994, 181-216.

MOSS, Steven A., «Ecclesiastes 1,4: A Proof Text for Reincarnation», dans: *JBQ* 21 (1993), 28-30.

MOSSHAMMER, Alden A., «Time for All and a Moment for Each. The Sixth Homily of Gregory of Nyssa on Ecclesiastes», dans: Stuart George Hall (éd.), *Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes. An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Seventh International colloquium on Gregory of Nyssa (St. Andrews, 5-10 September 1990)*, Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1993, 249-276.

MOULTON, Richard G., *Ecclesiastes and the Wisdom of Solomon,* New York: The Macmillan company, 1896, réimpr. 1899 et 1903.

MOYISE, Steve, «Is life futile? Paul and Ecclesiastes», dans: *ET* 108 (1997), 178-179.

MUEHLENBERG, Ekkehard, «Homilie II. Ecclesiastes 1,12-2,3», dans: Stuart George Hall (éd.), *Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes. An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Seventh International colloquium on Gregory of Nyssa (St. Andrews, 5-10 September 1990)*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1993, 159-170.

MÜLLER, Hans-Peter, «Neige der althebräischen „Weisheit"», dans: *ZAW* 90 (1978), 238-264; réimpr. dans: *Mensch – Umwelt – Eigenwelt. Gesammelte Aufsätze zur Weisheit Israels*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1992, 143-168.

– , «Der unheimliche Gast», dans: *ZThK* 84 (1987), 440-464; réimpr. dans: *Mensch – Umwelt – Eigenwelt. Gesammelte Aufsätze zur Weisheit Israels*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1992, 169-193.

– , «Weisheitliche Deutungen der Sterblichkeit: Gen 3,19 und Pred 3,21; 12,7 im Licht antiker Parallelen», dans: *Mensch – Umwelt – Eigenwelt. Gesammelte Aufsätze zur Weisheit Israels*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1992, 69-100.

– , «Menschen, Landschaften und religiöse Erinnerungsreste. Anschlußerörterungen zum Hohenlied», dans: *ZThK* 91 (1994), 375-395 [Qoh: 385-386].

– , «Kohelet und Amminadab», dans: Anja A. Diesel, Reinhard G. Lehmann, Eckart Otto, Andreas Wagner (éds), *„Jedes Ding hat seine Zeit...". Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit. Diethelm Michel zum 65. Geburtstag* (BZAW 241), Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1996, 149-165.

MÜLLER, Hans-Peter, «Travestien und geistige Landschaften. Zum Hintergrund einiger Motive bei Kohelet und im Hohenlied», dans: *ZAW* 109 (1997), 557-574.

MUILENBURG, James, «A Qoheleth Scroll from Qumran», dans: *BASOR* 135 (1954), 20-28; réimpr. dans: Thomas F. Best (éd.), *Hearing and Speaking the Word. Selections from the works of James Muilenburg* (Scholars Press homages Series 7), Chico: Scholars Press, 1984, 375-383.

MUNNICH, Olivier, «Traduire la Septante: Ecclésiaste XII,1-8», dans: *Lalies* 3 (1984), 105-111.

MUNTINGH, L.M., «Fear of Yahweh and the Fear of the Gods According to the Books of Qoheleth and Isaiah (Eccl 12:13; 3,14)», dans: Wouter C. van Wyk (éd.), *Studies in Isaiah* (OTWSA 22/23), Pretoria: NAW Press, 1981, 143-158.

MURPHY, Roland E., «A Form-Critical Consideration of Ecclesiastes VII», dans: George W. MacRae (éd.), *Seminar Papers* (SBL.SP 2), Cambridge, Mass.: Scholars Press, 1974, 77-83.

– , «Kohelet, der Skeptiker», dans: *Conc(D)* 12 (1976), 567-570 = «Qohélet le sceptique», dans: *Conc(F)* 119 (1976), 57-62.

– , *Wisdom Literature. Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes and Esther* (The Forms of the Old Testament Literature 13), Grand Rapids 1981, ²1988, 125-149.

– , «The Faith of Qoheleth», dans: *Word & World* 7 (1987), 253-260.

– , «The Sage in Ecclesiastes and Qoheleth the Sage», dans: John G. Gammie et Leo G. Perdue (éds), *The Sage in Israel and the Ancient Near East,* Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.

– , *The Tree of Life: an Exploration of Biblical Wisdom Literature* (The Anchor Bible Reference Library), New York / London / Toronto: Doubleday, 1990.

– , «On Translating Ecclesiastes», dans: *CBQ* 53 (1991), 571-579.

– , «Qoheleth and Theology?», dans: *BTB* 21 (1991), 30-33.

– , *Ecclesiastes* (WBC 23A), Dallas/Texas: Word Books, 1992; pp.49-56 réimpr. «Worship, Officials, Wealth and Its Uncertainties. Ecclesiastes 5:1-6:9», dans: Roy B. Zuck (éd.), *Reflecting with Solomon. Selected Studies on the Book of Ecclesiastes*, Grand Rapids: Baker Books, 1994, 281-290.

– , «Recent Research on Proverbs and Qoheleth», dans: *Currents in Research: Biblical Studies* 1 (1993), 119-140 [Qohéleth: 128-136].

– et Elizabeth Huwiler, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs* (New International Biblical Commentary, Old Testament 12), Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1999.

NAVARRO PEIRÓ, Angeles, «Variantes del texto hebreo babilónico de Proverbios del Ms. Ec 1 respecto al texto tiberiense», dans: Dominigo Muñoz León, *Salvación en la palabra, Targum, Derash, Berith. In memoria del profesor Alejandro Díez Macho*, Madrid: Ediciones Cristiandad 1986, 215-221.

NEBE, G. Wilhelm, *Text und Sprache der hebräischen Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza* (Heidelberger Orientalistische Studien 25), Frankfurt a.M./ Bern: Peter Lang, 1993 [Qoh: surtout pp.339-351].

– , «Qumranica I: Zu unveröffentlichten Handschriften aus Höhle 4 von Qumran», dans: *ZAW* 106 (1994), 307-322.

NEGENMAN, Johan, *Prediker* (Belichting BB.), Brugge/Boxtel: Tabor/Kath. BS, 1988.

NEHER, André, *Notes sur Qohélét (l'Ecclésiaste)*, Paris: Ed. de Minuit, 1951; réimpr. 1994.

NEILLY, Raymond Roosevelt, *Human Achievement in the wisdom literature of Ancient Israel: The Gift of God as attainment, piety, or simple pleasure*, PhD thesis, Drew University, Madison, N.J., 1994; UMI Dissertation Services, Ann Arbor, Michigan 1998.

NEL, Philip Johannes, «Israelite Wisdom in the Persian Period: the motivation of its ethos», dans: *OTWSA* 25(6) (1982/3), 130-149.

NEMBACH, Ulrich, «Das weise Bekenntnis des Predigers», dans: *LM* 25 (1986), 484s.

NEWMAN, Barklay M., «Some Features of Good Translation for Children», dans: *BiTr* 38 (1987), 411-418.

NEWSOM, Carol A., «Job and Ecclesiastes», dans: James Luther Mays, David L. Petersen et Kent Harold Richards (éds), *Old Testament Interpretation – Past, Present, and Future: Essays in Honor of Gene M. Tucker,* Nashville: Abingdon Press; Edinburgh: T. & T. Clark, 1995, 177-194 [Qohéleth: pp.183-192].

NG, Eng Eng, «Qohelet and the enjoyment of life», dans: *CTUF* 103 (1995), 25-44.

NICACCI, A., *La casa della Sapienza. Voci e volti della Sapienza biblica,* Cinisello Balsamo: Paoline, 1994.

NICHOLS, Flavil, «Difficult Texts from Ecclesiastes (Eccl 1:4, 11; 2:24; 3:11, 19, 21; 5:9, 9:5; 11:1)», dans: Wendell Winkler (éd.), *Difficult Texts of the Old Testament explained,* Hurst, Tex.: Winkler Publications, 1982, 324-333.

NICOL, George, «Of Love and Death: Song of Songs and Ecclesiastes», dans: *ET* 102 (1991), 340-341.

NIDA, Eugene A. «Intelligibility and Acceptability in Bible Translating», dans: *BiTr* 39 (1988), 301-308. [Qoh 1,18].

NIEHR, Herbert, «Zur Semantik von nordwestsemitisch *'lm* als 'Unterwelt' und 'Grab'», dans: Beate Pongratz-Leisten, Hartmut Kühne, Paolo Xella (éds), *Ana šadî Labnāni lū allik.. Beiträge zu altorientalischen und mittelmeerischen Kulturen. Festschrift für Wolfgang Röllig* (AOAT 247), Kevelaer: Butzon & Bercker; Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1997, 295-305. [Qoh 12,5]

NIEKERK, Martin J.H. van, *'n Ondersoek na die* carpe-diem-*element in die boek Qohelet*, DTh thesis, University of South Africa, Pretoria, 1989.

–, «Response to J A Loader's 'Different reactions of Job and Qoheleth to the doctrine of retribution'», dans: *OTEs* 4 (1991), 97-105.

–, «Qohelet's Advice to the Young of His Time – and to Ours Today? Chapter 11:7-12:8 as a Text of the Pre-Christian Era», dans: *OTEs 7* (1994), 370-380.

NIEMANN, Hermann Michael, «Kein Ende des Büchermachens in Israel und Juda (Koh 12,12) – Wann begann es?», dans: *BiKi* 53 (1998), 127-134.

NIETO RENTERIA, Francisco, *Pero yo alabo la algeria (Ecl. 8,15): El gozo en el libro de Qohelet* [So I praise the joy (Qoh 8,15): The theme of enjoyment in the Book of Qoheleth], ThD thesis, Pontificia Universitas Gregoriana, Rom 1997.

NISHIMURA, Toshiaki, «Un Mashal de Qohelet 1,2-11», dans: *RHPhR* 59 (1979), 605-615.

NN, «The Scope and Plan of the Book of Ecclesiastes», dans: *The Biblical Repertory and Princeton Review* 29 (1857), 419-440; réimpr. dans: Roy B. Zuck (éd.), *Reflecting with Solomon. Selected Studies on the Book of Ecclesiastes*, Grand Rapids: Baker Books, 1994, 115-131.

NOORT, Edward, «De oudtestamentische wijsheidsliteratur als ervaringstheologie»,

dans: *GThT* 83 (1983), 158-166.
NORTH, Robert, «Brain and Nerve in the Biblical Outlook», dans: *Bibl.* 74 (1993), 577-597.
NOWACK, Wilhelm, *Der Prediger Salomo's. Erklärt von Dr. F. Hitzig. In zweiter Auflage herausgegeben* (KEH 7), Leipzig: S.Hirzel, 1883, 181-314.

O'CONNOR, Kathleen, *The Wisdom Literature* (Message of Biblical Spirituality 5), Wilmington DE: Glazier, 1988.
OEMING, Manfred, «Biblische Funktion und altorientalische Ursprünge der Kanonformel», dans: Christoph Dohmen et Manfred Oeming (éds), *Biblischer Kanon, warum und wozu? Eine Kanontheologie* (QD 137), Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1992, 68-89.
OGDEN, Graham S., «Qoheleth ix 17 - x 20. Variations on the theme of wisdom's strength and vulnerability», dans: *VT* 30 (1980), 27-37; réimpr. dans: Roy B. Zuck (éd.), *Reflecting with Solomon. Selected Studies on the Book of Ecclesiastes*, Grand Rapids: Baker Books, 1994, 331-340.
–, *Qoheleth* (Readings – A New Biblical Commentary), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987; 17-22: «Appendix A: The Meaning of the Term *Hebel*»; réimpr. dans: Roy B. Zuck (éd.), *Reflecting with Solomon. Selected Studies on the Book of Ecclesiastes*, Grand Rapids: Baker Books, 1994, 227-231.
–, «"Vanity" it certainly is not», dans: *BiTr* 38 (1987), 301-307.
–, «Translation Problems in Ecclesiastes 5.13-17», dans: *BiTr* 39 (1988), 423-428.
OKORIE, A.M., «¡Vanidad de vanidades! Todo es vanidad. El veredicto del Eclesiastés», dans: *RevBib* 59 (1997), 129-133.
OLINGER, Danny, «Is Wisdom Literature Eschatological? [Qo 12]», dans: *Kerux* 11 (1996), 14-22.
OLIVIER, J.P.J., «Schools and wisdom literature», dans: *JNWSL* 4 (1975), 49-60.
OORT, Henricus Lucas, *Job, Spreuken en Prediker met inleidingen en korte aanteekeningen naar de Leidsche Vertaling,* Leiden: E.J. Brill, 1903 [Qohéleth: 238-280].

PAHK, Johan Yeong-Sik, *Il canto della gioia in Dio. L'itinerario sapienziale espresso dall'unità letteraria in Qohelet 8,16-9,10 e il parallelo di Gilgameš Me. iii* (Series Minor 52), Napoli: Istituto Univeritario Orientale. Dipartimento di Studi Asiatici, 1996.
–, «The Significance of אשר in Qoh 7,26: "More bitter than death is the woman, *if* she is a snare", dans: Antoon Schoors (éd.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BEThL 136), Leuven: University Press/Peeters, 1998, 373-383.
DI PALMA, Gaetano, «Il Giudizio di Dio nel libro del Qohelet», dans: *Asp.* 40 (1993), 349-372.
PAPER, Herbert H., «Ecclesiastes in Judeo-Persian», dans: *Or.* 42 (1973), 328-337.
PAPONE, Paolo, «La presenza misteriosa di Dio (Kohelet)», dans: *PSV* 30 (1994), 93-102.
–, «Il Qohelet nel contesto della letteratura sapienziale: novità e apertura al confronto culturale», dans: *Ricerche storico bibliche* 10 (1998), 199-216.

PARRETT, Douglas Alan, *Ecclesiastes 11:7-12:6. A critical analysis [microform]: form, style and content* (Thesis M.A., University of St. Michael's College, 1986), Ottawa: National Library of Canada, 1990 (microfiches).

PAUL, Shalom M., «Expressions for Premature Death in Semitic Languages» [en hébreu], dans: Sara Japhet (éd.), *The Bible in the Light of Its Interpreters,* Jerusalem: Magnes, 1994, 575-586.

PAULSON, Gail N., «The use of Qoheleth in Bonhoeffer's "Ethics"», dans *Word and world* 18/3 (1990), 307-313.

PAWLEY, Daniel, «Ecclesiastes – Reaching out to the 20th Century: for modern writers, Ecclesiastes speaks with special power to the human condition», dans: *Bible Review* 6 (1990) 34-36.

PAZERA, Wojciech, «Bojazn Boza jako kult religijny w ksiedze Koheleta» [The "Fear of God" as Worship in the Book of Qoheleth], dans: *RBL* 41 (1988), 307-313.

– , «De sanctione morali in Qohelet», dans: Stanislaw Grzybek et Jerzy Chmiel (éds), *Studium Scripturae anima theologiae,* Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1990, 218-224.

PERDUE, Leo G., *Wisdom and Creation. The Theology of Wisdom Literature,* Nashville, TN: Abingdon Press, 1994; ch.5 (pp.193-242): «"I Will Make a Test of Pleasure". The Tyranny of God and Qoheleth's Quest for the Good» .

PERRY, Theodore Anthony, «Dialogues with Kohelet: Towards a New Translation of Ecclesiastes», dans: *LIT* 1/3 (1990), 191-198.

– , «A Poetics of Absence: The Structure and Meaning of Genesis 1.2», dans: *JSOT* 58 (1993), 3-11.

– , *Dialogues with Kohelet: The Book of Ecclesiastes: Translation and Commentary,* University Park: Pennsylvania State University Press, 1993.

– , «Kohelet's Minimalist Theology», dans: Antoon Schoors (éd.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BEThL 136), Leuven: University Press/Peeters, 1998, 451-456.

PETER, C.B., «In defence of existence: A comparison between Ecclesiastes and Albert Camus», dans: *Bangalore Theological Forum* 12 (1978), 26-43.

PETERCA, Vladimir, *L'immagine di Salomone nella Bibbia ebraica e greca: contributo allo studio del Midrash,* Roma: Pontificia universitas Gregoriana - Facultas theologiae (Estr. dalla tesi di dottorato), 1981.

PIÉ Y NINOT, Salvador, *La palabra de Dios en los libros sapienciales* (Colectánea San Paciano 17), Barcelona: Facultad de Teología de Barcelona, 1972, 135-146.

PINTO, Carlos Osvaldo, «Eclesiastes: Uma Análise introdutória», dans: *Vox Scripturae* 4/2 (1994), 151-166.

PIRAS, Antonio, «A proposito di una citazione latina pregeorimiana di Qoh 3,15-16 in Lucifero di Cagliari, Ath. 1,35,19s», dans: Francesco Atzeni et Tonino Cabizzosu (éds), *Studi in onore di Ottorino Pietro Alberti* (Saggi e ricerche 1), Cagliari: Edizioni della Torre, 1998, 73-84.

PLOEG, VAN DER, J.P.M. et André LACOQUE, «Ecclésiaste», dans: Pierre-Maurice Bogaert [et alii] (éds), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible,* Paris: Brépols, 1987, 372-373.

POST, Jack, / MAAS, Jacques, «Qohéleth et le savoir de Dieu. La modalité du croire dans Qohéleth à partir de Qo 3,1-15», dans: *SémBib* 80 (décembre 1995), 34-50.

POTOCKI, Stanislaw, «Kohelet i Jewgo Dzielo [Qoheleth and his Work]», dans: *Roczniki Teologiczne* 40 (1993), 43-59.

POWER, John, «A Surprisingly Successful Preacher», dans: *Scripture in Church* 18 (1988), 470-474.

PREUSS, Horst Dietrich, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur* (Urban-Taschenbücher 383), Stuttgart: W. Kohlhammer, 1987 [Qoh: 114-136].

PRÉVOST, Jean-Pierre, «Les Rouleaux (Megillôt)», dans: Joseph Auneau (éd.), *Les Psaumes et les autres Ecrits* (Petite Bibliothèque des Sciences Bibliques, AT:5), Paris: Desclée, 1990, 145-193 [Qohéleth: 167-175].

PRIEST, John F., «Humanism, Skepticism, and Pessimism in Israel», dans: *JAAR* 36 (1968), 293-317.

de PURY, Albert, *Homme et animal Dieu les créa. Les animaux et l'Ancien Testament* (Essais bibliques 25), Genève: Labor et Fides, 1993 [Qoh 3,18-22: pp.17-18]; traduction allemande: «Gemeinschaft und Differenz. Aspekte der Mensch-Tier-Beziehung im alten Israel», dans: Bernd Janowski, Ute Neumann-Gorsolke, Uwe Gleßmer (éds), *Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1993, 112-149 [Qoh 3,18-22: pp.112-113].

–, «Le bonheur est-il possible devant Dieu? Temps, bonheur et salut dans la perspective de l'Ancien Testament», *BCPE* 47/7-8 (1995), 22-40.

–, «Qohélet, Noé et le bonheur», dans: *LV(L)* 221 (1995), 33-40.

–, «Qohéleth et le canon des *Ketubim*», dans: *RThPh* 131 (1999), 163-198 [également dans: M. Rose (éd.), *Situer Qohéleth. Regards croisés sur un livre biblique* (Publications de la Faculté de théologie 21), Neuchâtel: Secrétariat de l'Université, 163-198].

QIMRON, Elisha, «שהתקיף (קהלת ו, י) – מבנה ארמי עלום [šhtqyp (Qoh. 6:10) – An Unnoticed Aramaism]», dans: *Lešōnēnû* 56 (1991), 117 [en hébreu].

QUACQUARELLI, Antonio, «La lettura patristica di Qoèlet», dans: *VetChr* 29 (1992), 5-18.

RABINOVITCH, Gérard, *L'Ecclésiaste. Traduit de l'hébreu par Louis-Isaac Lemaître de Sacy, avec une postface de Gérard Rabinovitch,* Paris: Mille et une Nuits, 1994.

von RAD, Gerhard, *Weisheit in Israel*, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1970 [Qoh: 292-308]; traduction française: *Israël et la Sagesse,* Genève: Labor et Fides, 1971 [Qoh: 264-279].

RAURELL, Frederic, «Dimensione etico-pedagogica della provocazione nel 'Qohelet'», dans: *Laurentianum* 33 (1992), 375-402.

–, «Qohèlet, una visió diferent i provocadora de Déu», dans: *Revista Catalana de Teologia* 20 (1995), 237-267.

RAVASI, Gianfranco, *Il libro del Qohelet, ciclo di conferenze* (Conversazioni bibliche), Centro culturale S.Fedele Milano, Bologna/Cinisello Balsamo: Dehoniane/ Paoline, 1988.

–, *Qohelet* (La parola di Dio), Milano: Edizioni Paoline, 1988, [2]1991.

–, «Le Lacrime da nessuno consolate: Il giusto sofferente in Giobbe e Qohelet», dans: *PSV* 34 (1996), 85-95.

REICH, Rachel [רחל רייך], «שרשור מילולי בספר קהלת [Word Chains in Ecclesiastes]», dans: *BetM* 36 (1990/91), 94-96 [en hébreu].

REIMER, P.B., *A Time to Keep Silence – and a Time to Build: A Study of Ecclesiastes*, Toronto: Institute for Christian Studies, 1987.

REITMAN, James S., «Structure and Unity of Ecclesiastes», dans: *BS* 615 (1997), 297-319.

RENAN, Ernest, *Un temps pour tout : l'Ecclésiaste, traduit de l'hébreu et commenté par Ernest Renan* (Retour aux grands textes 4), Paris: Arléa, 1995.

REUSS, Eduard, *Philosophie Religieuse et Morale des Hébreux,* Sandoz, 1878, 291-330; traduction allemande: *Religions- und Moralphilosophie der Hebräer*, Braunschweig: Schwetschke und Sohn, 1894 (Reuss, Das Alte Testament 6), 195-228.

REUTER, Eleonore, «'Nimm nichts davon weg und füge nichts hinzu!' Dtn 13,1, seine alttestamentlichen Parallelen und seine altorientalischen Vorbilder», dans: *BN* 47 (1989), 107-114.

RICHTER, Hans-Friedemann, «Kohelets Urteil über die Frauen. Zu Koh 7,26.28 und 9,9 in ihrem Kontext», dans: *ZAW* 108 (1996), 584-593.

– , «Kohelet – Philosoph und Poet», dans: Antoon Schoors (éd.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BEThL 136), Leuven: University Press/Peeters, 1998, 435-449.

RICKER, Robert S., *Soul Search: a Bible Commentary for Laymen,* Ventura CA: Regal, 1985.

RIESENER, Ingrid, «Frauenfeindschaft im Alten Testament? Zum Verständnis von Qoh 7,25-29», dans: Anja A. Diesel, Reinhard G. Lehmann, Eckart Otto, Andreas Wagner (éds), *„Jedes Ding hat seine Zeit...". Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit. Diethelm Michel zum 65. Geburtstag* (BZAW 241), Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1996, 193-207.

ROBERTSON, D., «Job and Ecclesiastes», dans: *Soundings* 73 (1990), 257-272.

des ROCHETTES, Jacqueline, «Qohélet ou l'humour noir à la recherche de dieu dans un contexte hébraico-hellénique», dans: Alain Marchadour (éd.), *L'évangile exploré* (LeDiv 166), Paris: Cerf, 1996, 49-71.

RÖHRING, Klaus, «Arne Mellnäs: 'Omnia tempus habent' per soprano solo», dans: *Musik und Kirche* 66 (1996), 226-228.

RÖMER, Thomas, *La sagesse dans l'Ancien Testament* (Cahiers bibliques 3), Aubonne: Moulin, 1991 [Qoh.: pp.19-25]

ROSE, Martin, «Qohéleth, le Maître: Compréhension de l'univers et compréhension de soi», dans: *Variations Herméneutiques* 3 (1995), 3-22.

– et MEYER, Yvo, «Sprüche und Widersprüche im Qohelet-Buch», dans: *Variations herméneutiques* 6 (1997), 71-86.

– , «Querdenken mit und über Qohelet», dans: *ThZ* 53 (1997), 83-96.

– , «Verba sapientium sicut stimuli», dans: Denis Knöpfler (éd.), *Nomen Latinum. Mélanges de langue, de littérature et de civilisation latines offerts au professeur André Schneider à l'occasion de son départ à la retraite,* Neuchâtel: Faculté des lettres; Genève: Droz, 1997, 209-218.

– , «Je me suis aménagé des paradis...», dans: *Cahiers protestants* 1997/3, 5-11.

– , «Qohelet als Philosoph und Theologe. Ein biblisches Votum für universitas», dans: Matthias Krieg et Martin Rose (éds), *Universitas in theologia – theologia in universitate. Festschrift für Hans Heinrich Schmid zum 60.Geburtstag,* Zürich: Theologischer Verlag, 1997, 177-199.

– , «'Der Früheren gedenkt man nicht mehr'. Erinnern und Vergessen bei Qohelet und in der biblischen Literatur», dans: Roger Müller Farguell (éd.), *Memoria* (Colloquium Helveticum 27), Bern: Peter Lang, 1998, 83-103.

– , «De la 'crise de la sagesse' à la 'sagesse de la crise'», dans: *RThPh* 131 (1999),

115-134 [également dans: M. Rose (éd.), *Situer Qohéleth. Regards croisés sur un livre biblique* (Publications de la Faculté de théologie 21), Neuchâtel: Secrétariat de l'Université, 115-134].
ROSENBERG, A.J., *The Five Megilloth. A new English translation. Translation of text, Rashi, and other commentaries, vol.2: Lamentations. Ecclesiastes*, New York: Judaica Press, 1992.
ROSENDAL, Bent, «Popular Wisdom in Qohelet», dans: Knud Jeppesen, Kirsten Nielsen et Bent Rosendal (éds), *In the Last Days. On Jewish and Christian Apocalyptic and its Period* (Festskrift til Benedikt Otzen), Aarhus: Aarhus University Press, 1994, 121-127.
ROSIN, Robert L., *The Reformation Response to Skepticism: Ecclesiastes Commentaries of Luther, Brenz and Melanchthon*, thesis Stanford University, California, 1985.
ROTTZOLL, Dirk U., *Abraham Ibn Esras Kommentar zu den Büchern Kohelet, Ester und Rut, eingeleitet, übersetzt und kommentiert* (Studia Judaica 12), Berlin/ New York: de Gruyter, 1999.
de ROUGEMONT, Frédéric, *Explication du livre de l'Ecclésiaste,* Neuchâtel: J.P. Michaud, 1844.
RUBENSTEIN, Jeffrey L., «The Symbolism of the Sukka (Part 2)», dans: *Judaism* 45 (1996), 387-398.
RUDE, Terry, «The Alleged Epicurean Passages», dans: *BVp* 31 (1997), 19-24.
RUDMAN, Dominic, «A contextual reading of Ecclesiastes 4: 13-16», dans: *JBL* 116 (1997), 57-73.
–, «Women as Divine Agent in Ecclesiastes», dans: *JBL* 116 (1997), 411-427.
–, «The translation and interpretation of Eccl 8:17a», dans: JNWSL 23 (1997), 109-116.
–, «Qohelet's use of lpnj», dans: *JNWSL* 23 (1997), 143-150.
–, «The Anatomy of the Wise Man: Wisdom, Sorrow and Joy in the Book of Ecclesiastes», dans: Antoon Schoors (éd.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BEThL 136), Leuven: University Press/Peeters, 1998, 465-471.
RÜGER, Hans Peter, «Hieronymus, die Rabbinen und Paulus. Zur Vorgeschichte des Begriffspaars "innerer und äußerer Mensch"», dans: *ZNW* 68 (1977), 132-137 [Qoh 4,13-14; 9,14-15].
RÜTERSWÖRDEN, Udo, « Erwägungen zur alttestamentlichen Paradiesvorstellung», dans: *ThLZ* 123 (1998), 1153-1162 [Qoh 2,5].
RUMETSHOFER, Konrad, *Alles hat seine Zeit. Zu Qohelet 3,1-15 (Universität Innsbruck: masch. Dipl., 1988).*
RYKEN, Leland, «Ecclesiastes», dans: Leland Ryken et Tremper Longman III (éds), *A Complete literary guide to the Bible,* Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1993, 268-280.
RYLAARSDAM, J. Coert, *The Proverbs, Ecclesiastes, the Song of Songs* (LBC 10), Richmond, 1964; réimpr. Atlanta: John Knox Press, 1982.

SÆBØ, Magne, *Fortolkning til Salomos ordspråk; Forkynneren, Høysangen, Klagesangene*, Oslo: Luther/Lunde, 1986.
SALAS, Antonio, *Los sabios de Israel: conciencia y ley a debate* (Proyecto de formación bíblica y catequética 5), Madrid: Ed. Paulinas, 1993.

SALTERS, Robert B., «Scepticism in the Old Testament», dans: *OTEs* 2 (1989), 96-105.

– , «L'Exégèse de Rashi et de Rashbam sur l'Ecclésiaste», dans: *REJ* 149 (1990), 507-519.

– , «Observations on the Septuagint of Ecclesiastes», dans: *OTEs* 6 (1993), 163-174.

– , «Observations on the Peshitta of Ecclesiastes», dans: *OTEs* 8 (1995), 388-397.

– , «A gloss in Rashbam on Qohelet», dans: *JQR* 86 (1996), 407-408.

– , «Textual Criticism and Qoheleth», dans: *JNWSL* 23 (1997), 53-71.

SALVANESCHI, Enrica, «Memento vivere (Qohélet 12,1-8)», dans: *RasIsr* 56 (1990), 31-59.

SALVARANI, Brunetto, *C'era una volta un re: Salomone che scrisse il Qohelet* (Letteratura biblica 10), Milano: Paoline, 1998.

SALYER, Gary Dean, *220 years of Qoheleth studies: an exhaustive bibliography for Qoheleth studies (English, French, and German studies from 1772-1991)*, Graduate Theological Union, University of California, Berceley Ca., 1991.

– , *Vain Rhetoric: Implied author/narrator/narratee/implied reader relationships in Ecclesiastes' use of first-person discourse (narrative)*, Ph.D. Dissertation, Graduate Theological Union, University of California, Berceley Ca., 1997.

SÁNCHEZ-PRIETO BORJA, Pedro et HORCAJADA DIEZMA, Bautista, *Libros de Salomón: Cantar de los Cantares, Proverbios, Sabiduría y Ecclesiastés*, dans: *Alfonso El Sabio, General estoria Parte 3* (Bibliotheca Románica Hispánica 4; Textos 23); Madrid: Gredos, 1994.

SANDBERG, Ruth N., *Rabbinic views of Qohelet,* Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1999.

SARACINO, Francesco, «Ras Ibn Hani 78/20 and some Old Testament connections», dans: *VT* 32 (1982), 338-342.

– , «Qohelet, il vino e la morte», dans: *PaVi* 31 (1986), 186-190.

SAVIGNI, Raffaele, «Il commentario di Alcuino al libro dell'Ecclesiaste e il suo significato nella cultura carlingia», dans: Franco Bolgiani (éd.), *Letture cristiane dei Libri Sapienziali; XX incontro di studiosi della antichità cristiana, 9-11 maggio 1991: St. Eph. Aug. 37,* Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1992, 275-303.

SCHABL, R., «Ein Buch der Bibel und das Nichts», dans: *Seels.* 31 (1960/61), 503-511.

SCHARBERT, Josef, «Die Altersbeschwerden in der ägyptischen, babylonischen und biblischen Weisheit», dans: Regine Schulz et Manfred Görg (éds), *Lingua restituta orientalis. Festgabe für Julius Assfalg* (ÄAT 20), Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1990, 289-298.

SCHEFFLER, Eben Hans, *Prediker se positiewe raad. Intreerede by die aanvaarding van 'n professoraat in die Departement Ou Testament aan die Universiteit van Suid-Afrika gelewer op 2 September 1993*, Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika, 1996; traduction anglaise: «Qohelet's positive advice», dans: *Old Testament Essays* 6/2 (1993), 248-271.

– , «Archaeology and Wisdom», dans: *Old Testament Essays* 10 (1997), 459-473.

SCHEID, Edward G., «Qoheleth: Criticism of Values», dans: *BiTod* 25 (1987), 244-251.

SCHLOESSER, Stephen, «'A King is Held Captive in Her Tresses': The Liberating Deconstruction of the Search for Wisdom from Proverbs through Ecclesiastes», dans: *Church Divinity* (1989-1990), 279-280.

SCHMID, Hans Heinrich, «Kohelet als Platzhalter des Evangeliums. Eine Predigt über Koh 9,11f», dans: Manfred Oeming et Axel Graupner (éds), *Altes Testament und christliche Verkündigung, Festschrift für Antonius H.J. Gunneweg zum 65.Geburtstag*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1987, 412-415.

SCHMIDT, Werner H., «'Was ist der Mensch?' – Anthropologische Einsichten des Alten Testaments», dans: *GlLern* 4 (1989), 111-129.

SCHNECK, Richard, «Qohélet y la guerra amazóna, 1995, una nota teológica», dans: *Theologica Xaveriana* 45 (1995), 321-325.

SCHOORS, Antoon, «Emphatic and Asseverative *kî* in Koheleth», dans: Herman L.J. Vanstiphout et alii (éds), *Scripta signa vocis. Studies about scripts, scripture, scribes, and languages in the Near East, presented to J.H. Hospers*, Groningen: E. Forsten, 1986, 209-215.

–, «The Use of Vowel Letters in Qoheleth», dans: *UF* 20 (1988), 277-286.

–, «The Pronouns in Qoheleth», dans: *Hebrew Studies* 30 (1989), 71-90.

–, «Qoheleth's Language: Re-Evaluation its Nature and Date», dans: *JBL* 108 (1989), 698-700.

–, *The Preacher Sought to Find Pleasing Words – A Study of the Language of Qoheleth* (OLA 41), Leuven: Departement Oriëntalistiek / Uitgeverij Peeters, 1992.

–, «Bitterder dan de dood is de vrouw (Koh 7,26)», dans: *Bijdr.* 54 (1993), 121-140.

–, «The Word אָדָם in Qoheleth», dans: Karel van Lerberghe et Antoon Schoors (éds.), *Immigration and Emigration within the Ancient Near East. Festschrift E.Lipinski* (OLA 65), Louvain: Uitgeverij Peeters / Departement Oriëntalistiek, 1995, 299-304.

–, «Qoheleth: A book in a changing society», dans: *OTEs* 9 (1996), 68-87.

–, «The Verb ראה in the Book of Qoheleth», dans: Anja A. Diesel, Reinhard G. Lehmann, Eckart Otto, Andreas Wagner (éds), *„Jedes Ding hat seine Zeit...". Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit. Diethelm Michel zum 65. Geburtstag* (BZAW 241), Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1996, 227-241.

–, (éd.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BEThL 136), Leuven: University Press/Peeters, 1998.

–, «Words Typical of Qohelet», dans: Antoon Schoors (éd.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BEThL 136), Leuven: University Press/Peeters, 1998, 17-39.

–, «The word *ṭwb* in the Book of Qoheleth», dans: Manfried Dietrich et Ingo Kottsieper (éds), *"Und Mose schrieb dieses Lied auf". Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient. Festschrift für Oswald Loretz zur Vollendung seines 70. Lebensjahres mit Beiträgen von Freunden, Schülern und Kollegen* (AOAT 250), Münster: Ugarit-Verlag, 1998, 685-700.

SCHUBERT, Mathias, *Schöpfungstheologie bei Kohelet* (BEAT 15), Frankfurt am Main: Peter Lang, 1989.

–, «Die Selbstbetrachtungen Kohelets. Ein Beitrag zur Gattungsforschung», dans: *Theologische Versuche* 17 (1989), 23-34.

SCHULTZ, R.L., «Unity or Diversity in Wisdom Theology? A Canonical and Covenantal Perspective», dans: *TynB* 48 (1997), 271-306.

SCHUNCK, Klaus-Dietrich, «Drei Seleukiden im Buche Kohelet?», dans: *VT* 9 (1959), 192-201; réimpr. dans: *Altes Testament und Heiliges Land. Gesammelte Studien zum Alten Testament und zur biblischen Landeskunde. Band 1,* Frankfurt am Main: Peter Lang, 1989, 9-18.

SCHWARTZ, Matthew, «Koheleth and Camus; Two Views of Achievement», dans: *Judaism* 35 (1986), 29-34.

SCHWARZSCHILD, Roger, «The Syntax of אשר in Biblical Hebrew with Special Reference to Qoheleth», dans: *Hebrew Studies* (Wisconsin) 31 (1990), 7-39.

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, *„Nicht im Menschen gründet das Glück" (Koh 2,24). Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie* (Herders Biblische Studien 2), Freiburg i.Br./Basel/Wien/Barcelona/Rom/New York: Herder, 1994, [2]1996.

– , «Das Buch Kohelet», dans: Erich Zenger (éd.), *Einleitung in das Alte Testament* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1), Stuttgart: Kohlhammer, 1995, 263-270; [3]1998, 336-344.

– , «Kohelet: Stand und Perspektiven der Forschung», dans: *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie* (BZAW 254), Berlin: Walter de Gruyter, 1997, 5-38.

– «Kohelet», dans: Walter Kasper (éd.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3[e] édition, vol.VI, Freiburg/Basel/Rom/Wien: Herder, 1997, 169-170.

– , «Leben in der Gegenwart: Kohelet 3,1-9», dans: *BiLi* 70 (1997), 285-289.

– , «"Zum Lachen sprach ich: Wie dumm! und zur Freude: Was bringt sie ein?" (Koh 2,2)», dans: *Una Sancta* 52 (1997), 294-303.

– , «Via media: Koh 7,15-18 und die griechisch-hellenistische Philosophie», dans: Anton Schoors (éd.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BEThL 136), Leuven: University Press/Peeters, 1998, 181-203.

– , «Neues unter der Sonne. Zehn Jahre Kohelet-Forschung (1987-1997)», dans: *Theologische Revue* 94 (1998), 363-376.

SCIBONA, Rocco, «Il libro del Qohelet», dans: *RdT* 34 (1993), 709-713.

SCIUMBATA, M. Patrizia, «Peculiarità e motivazioni della struttura lessicale dei verbi della "conoscenza" in Qohelet. Abbozzo di una storia dell'epistemologia ebraico-biblica», dans: *Henoch* 18 (1996), 235-249.

SCOTT, Robert Balgarnie Young, *The Way of Wisdom in the Old Testament,* New York: The Macmillan Company, 1971; ch.7 (pp.165-189): «Wisdom in Revolt: *Agur and Qoheleth*».

SCOTT, R.R., *Qoheleth and Christian Interpretation: An Investigation of the View of God in Ecclesiastes* (M.A. thesis), Trinity Evangelical Divinity School, 1985.

SECO, Lucas F. Mateo, «Consideraciones en torno a la muerte en las Homilias al Eclesiastes de Gregorio de Nisa», dans: Stuart George Hall (éd.), *Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes. An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Seventh International colloquium on Gregory of Nyssa (St. Andrews, 5-10 September 1990)*, Berlin/New York: de Gruyter, 1993, 277-297.

SEIDEL, Martin, «Was soll's? Gespräch mit dem Buch Kohelet angesichts der gegenwärtigen Sinnkrise», dans: *Die Christenlehre* 48 (1995), 479-484.

SEKINE, Seizo, «Nihirisuto toshite no Kôheresu», dans: *Rinrigaku Kiyô* 5 (1989) et 6 (1990); traduction allemande: «Qohelet als Nihilist», dans: *AJBI* 17 (1991), 3-54; traduction anglaise: «Qohelet as a Nihilist», dans: *Transcendency and Symbols in the Old Testament. A Genealogy of the Hermeneutical Experiences* (BZAW 275), Berlin / New York: W. de Gruyter 1999, 91-128.

van SELMS, Adrianus, «The Spiritual Structure of Biblical Aphoristic Wisdom», dans: *Homiletica et Biblica* 21 (1962), 3-10.

– , «The Spiritual Structure of Biblical Aphoristic Wisdom», dans: Adrianus van Selms et Adam van der Woude (éds), *Adhuc Loquitur. Collected Essays of Dr B.*

Gemser (POS 7), Leiden: E.J. Brill, 1968, 138-149.

SEOW, Choon-Leong, «Qohelet's Autobiography», dans: Astrid B. Beck, Andrew Bartelt, Paul R. Raabe et Chris A. Franke (éds), *Fortunate the Eyes That See. Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of his Seventieth Birthday,* Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1995, 275-287.

–, «Linguistic Evidence and the Dating of Qohelet», dans: *JBL* 115 (1996), 643-666.

–, «The Socioeconomic Context of "The Preacher's" Hermeneutic», dans: *Princeton Seminary Bulletin* 17 (1996), 168-195.

–, *Ecclesiastes. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 18C), New York: Doubleday, 1997.

–, «"Beyond Them, My Son, Be Warned": The Epilogue of Qoheleth Revisited», dans: Michael L. Barré (éd.), *Wisdom, You Are My Sister. Studies in Honor of Roland E. Murphy, O.Carm., on the Occasion of His Eightieth Birthday* (CBQ.MS 29), Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1997, 125-141.

–, «Qoheleth's Eschatological Poem», dans: *JBL* 118 (1999), 209-234.

SHAHAR, Ravi (traducteur), *The Book of Koheleth מגלת קהלת. In Pursuit of Perfection. The Commentary of Rabbi Moshe Alshich on Megillath Koheleth/ Ecclesiastes*, Jerusalem: Feldheim, 1992.

SHANK, H. Carl, «Qoheleth's World and Life View as Seen in His Recurring Phrases», dans: *WThJ* 37 (1974), 57-73; réimpr. dans: Roy B. Zuck (éd.), *Reflecting with Solomon. Selected Studies on the Book of Ecclesiastes*, Grand Rapids: Baker Books, 1994, 67-80.

SHAW, Jean, *The Better Half of Life; Meditations from Ecclesiastes,* Grand Rapids: Zondervan, 1983.

SHEAD, Andrew G., *Ecclesiastes 12:9-14: Reading the Epilogue as an Epilogue* (MTh thesis), Australian College of Theology, Kensington, NSW, 1995.

–, «Ecclesiastes From The Outside In», dans: *RTR* 55 (1996), 24-37.

–, «Reading Ecclesiastes 'epilogically'», dans: *TynB* 48 (1997), 67-91.

SHEFI, Elisha [אלישע שפי], «ההתייחסות למושג "עת" בספר קהלת» [Le concept du «temps» dans le livre de Qohéleth], dans: *BetM* 36 (1990-91), 144-151 [en hébreu].

SHERIDAN, Sybil, «The Five Megilloth», dans: Stephen Bigger (éd.), *Creating the Old Testament*, Oxford: Blackwell 1989, 293-317.

SHERIFFS, Deryck, *The Friendship of the Lord: An Old Testament Spirituality,* Carlisle, UK: Paternoster, 1996.

SHIELS, Joan, *Irony and meaning in Qohelet* (thèse [M.A.]), Graduate Theological Union, University of California, Berceley Ca., 1996.

SHUPAK, Nili, «The 'Sitz im Leben' of the Book of Proverbs in the Light of a Comparison of Biblical and Egyptian Wisdom Literature», dans: *RB* 94 (1987), 98-119.

–, *Where can Wisdom be found? The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature* (OBO 130), Fribourg/Switzerland: University Press; Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht, 1993.

SICLARI, Alberto (éd.), *Omelie sull'Ecclesiaste / Gregoio di Nissa* (Saggi e testi 1), Parma: Edizioni Zara, 1987.

, «La dottrina della 'doppia creazione' nelle Omelie sull'Ecclesiaste di Gregorio di Nissa», dans: Franco Bolgiani (éd.), *Letture cristiane dei Libri Sapienziali; XX incontro di studiosi della antichità cristiana, 9-11 maggio 1991: St. Eph. Aug. 37*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1992, 251-264.

SIMÉON, Jean-Pierre, «Le don du vivre: Qohélet», dans: *LV(L)* 38/191 (1989), 17-36.
SIMIAN-YOFRE, Horacio, «Presente, speranza e memoria: una meditazione sulla temporalità a partire dal Qohelet», dans: Massimo Lorenzani (éd.), *Gli anziani nella bibbia* (Studio Biblico Teologico Aquilano 14), L'Aquila: ISSRA, 1995, 141-166.
SIMS, Stephen, «Problems with Ecclesiastes (targum)...?», dans: *King's Theological Review* 12 (1989), 49-51.
– , *Qoheleth: critic of post-exilic beliefs*, Diss. Oxford, 1995.
SKEHAN, Patrick W., «Staves and Nails, and Scribal Slips (Ben Sira 44: 2-5)», *BASOR* 200 (1970), 66-71 [p.69: Qoh 12,11].
SLOSARSKA, Joanna, «Poznanie i wiara w 'Ksiedze Koheleta' i 'Dhammapadzie'» [Connaissance et foi dans le livre de Qohelet et dans le Dhammapada], dans: *Euh.* 35 (1991), 29-40.
SMALLEY, Beryl, «Medieval exegesis of wisdom literature», dans: Roland E. Murphy (éd.), *Wisdom literature: Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes and Esther*, Atlanta: Scholars Press, 1986.
SMELIK, Klaas Antonius Donato, «A Re-Interpretation of Ecclesiastes 2,12b», dans: Antoon Schoors (éd.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BEThL 136), Leuven: University Press/Peeters, 1998, 385-389.
SMEND, Rudolf, «Essen und Trinken ein Stück Weltlichkeit des Alten Testaments», dans: Herbert Donner, Robert Hanhart und Rudolf Smend (éds), *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie. Festschrift für Walther Zimmerli zum 70.Geburtstag*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, 446-459; réimpr. dans: *Die Mitte des Alten Testaments. Gesammelte Studien, Bd 1* (BEvTh 99), München: Kaiser Verlag, 1986, 200-211.
SMIT, Erasmus Johannes, «The Tell Siran Inscription. Linguistic and Historical Implications», dans: *Journal for Semitics (Tydskrif vir Semitistiek)* 1 (1989), 108-117 [Qoh 2,4-6].
SMITH, David L., «The Concept of Death in Job and Ecclesiastes», dans: *Didascalia* 4 (1992), 2-14.
SMITH, Carol, «'The woman who brings death' or 'the man who causes chaos'?», dans: *SOTS bulletin for 1990.* 65th winter meeting 3-5.1.1990.
SNEED, Mark R., *The Social Location of Qoheleth's Thought; Anomie and Alienation in Ptolemaic Jerusalem,* Diss. Drew, Madison NJ, 1990.
– , «Qoheleth as 'Deconstructionist'. 'It is I, the Lord, your Redeemer... who turns sages back and makes their knowledge nonsense' (Is 44: 24-25)», dans: *OTEs* 10 (1997), 303-311.
SOLÉ Y AUGUETS, Ma. Claustre, *Déu, una paraula siempre oberta: el concepte de déu en el Qohèlet* (CSPac 65), Barcelona: Facultat de Teología de Catalunya, 1999
SPANGENBERG, Izak J.J., *Gedigte oor die dood in die boek Prediker. DTh-proefskrif,* University od South-Africa, Pretoria, 1987.
– , «Die Prediker se uitsprake oor en uitkyk op die dood», dans: *Scriptura* 27 (1988), 29-37.
– , «Die Struktuur en stekkening van Prediker 4:17-5:6», dans: *NGTT* 30 (1989), 260-269.
– , «Quotations in Ecclesiastes: an appraisal», dans: *OTEs* 4 (1991), 19-35.
– , *Die boek Prediker* (Skrifuitleg vir bybelstudent en gemeente), Kaapstad: N G Kerk-Uitgewers, 1993.

– , «Galileo Galilei en die boek Prediker: 'n Les uit die kerkgeskiedenis», dans: *ThEv (SA)* 26 (1993), 121-131.
– , «Irony in the Book of Qohelet», dans: *JSOT* 72 (1996), 57-69.
– , «Jonah and Qohelet: Satire versus irony», dans: *OTEs* 9 (1996), 495-511.
– , «A Century of Wrestling with Qohelet: The Research History of the Book, illustrated with a Discussion of Qoh 4,17-5,6», dans: Antoon Schoors (éd.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BEThL 136), Leuven: University Press/Peeters, 1998, 61-91.
SPERBER, Alexander (éd.), *The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts* IVa: *The Hagiographa, transition from translation to midrash* (1959-1973), 2e édition, Leiden – New York – Köln: E.J. Brill, 1992.
SPIECKERMANN, Hermann, «Suchen und Finden. Kohelets kritische Reflexionen», dans: *Biblica* 79 (1998), 305-332.
STAROWIEYSKI, Marek, «Le livre de l'Ecclésiaste dans l'antiquité chrétienne», dans: Stuart George Hall (éd.), *Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes. An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Seventh International colloquium on Gregory of Nyssa (St. Andrews, 5-10 September 1990)*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1993, 405-440.
STEC, David M., «The Recent English Translation of the Targumim to Job, Proverbs and Qohelet: A Review», dans: *Journal of Semitic Studies* 39 (1994), 161-181.
STEINMANN, Jean, *Ainsi parlait Qohèlèt* (LiBi 38), Paris: Cerf, 1973.
STENDEBACH, Franz Josef, *Glaube bringt Freude. Das Alte Testament und die Freude an Mensch und Welt*, Würzburg: Echter Verlag, 1983.
STEVESON, Pete, «The Vanity of Success», dans: *BVp* 31 (1997), 35-40.
STOLL, Claus-Dieter, *Der Prediger* (WStB.AT), Wuppertal: Brockhaus, 1993.
STOLZE, Jürgen, «Kohelet und die Frauen. Ein Versuch zu Gedankengang und Sinn von Kohelet 7,23-29», dans: *Theologie für die Praxis* 24 (1998), 51-63.
STORNIOLO, Ivo / BALANCIN, Euclides M., *Como ler o livro do Ecclesiastes. Trabalho e felicidade,* Sao Paulo: Ed. Paulinas, 1990.
STREZA, Sergio, *History of the exegesis of the Book of Ecclesiastes by the Fathers: From the beginning to Origen,* Vatican: Th. D. Pontificia Universitas Gregoriana, 1992 = *Storia dell'esegesi del libro dell'Ecclesiaste nei Padri (fino a Origene),* Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1992.
STROTHMANN, Werner, «Das Buch Kohelet und seine Syrischen Ausleger», dans: Gernot Wiessner (éd.), *Erkenntnisse und Meinungen* (Göttinger Orientforschungen, Reihe 1: Syrica; Bd 3,17), Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1973, 189-238.
– , (éd.), *Das syrische Fragment des Ecclesiastes-Kommentars von Theodor von Mopsuestia* (GOF.S 28), Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1988.
– (éd.), *Syrische Katenen aus dem Ecclesiastes-Kommentar des Theodor von Mopsuestia* (GOF.S 29), Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1988.
– (éd.), *Der Kohelet-Kommentar des Johannes von Apamea* (GOF.S 30), Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1988.
– (éd.), *Kohelet-Kommentar des Dionysius bar Salibi: Auslegung des Septuaginta-Textes* (GOF.S 31), Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1988.
SWINDOLL, Charles R., *Living on the Ragged Edge*, Waco: Word, 1985.

TAMEZ, Elsa, «Cuando los horizontes se cierran: una reflexión sobre la razón utópica de Qohélet», dans: *CrSoc* 33 (1995), 7-18; «Überlegungen zur utopischen

Vernunft bei Qohelet», dans: Carmen Krieg, Thomas Kucharz, Miroslav Volf (éds), *Die Theologie auf dem Weg in das dritte Jahrtausend. Festschrift für Jürgen Moltmann*, Gütersloh: Chr.Kaiser, 1996, 284-299. [traduction anglaise: «A Reflection on the Utopian *Ratio* of Qoheleth», dans: *The Future of Theology. Essays in Honor of Jürgen Moltmann*, Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans, 1996, 207-220].

TARADACH, Madeleine, «La figure insolite de Salomon dans TgQo 1,12 dans les Talmuds et quelques Midrašim», dans: Frederic Raurell [et alii] (éds), *Tradició i Traducció de la Paraula. Miscel. lània Guia Camps* (SDM 47), Montserrat: Associació Bíblica de Catalunya – Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1993, 325-335.

– et FERRER, Joan, *Un Targum de Qohélet. Ms. M-2 de Salamanca.* Editio Princeps. *Texte araméen, traduction et commentaire critique* (Le Monde de la Bible 37), Genève: Labor et Fides, 1998.

TAYLOR, Charles, *The Dirge of Coheleth in Ecclesiastes XII. Discussed and Literally Interpreted* (Edinburgh: Williams and Norgate, 1874; pp.76-80 réimpr.: «The Dirge of Coheleth in Ecclesiastes 12», dans: Roy B. Zuck (éd.), *Reflecting with Solomon. Selected Studies on the Book of Ecclesiastes*, Grand Rapids: Baker Books, 1994, 401-403.

– , «The Dirge of Coheleth», dans: *JQR* 4 (1892), 533-549; 5 (1993), 5-17.

TAYLOR, J. Patton, «A time to dance: Reflections on the Book of Ecclesiastes», dans: *Irish Biblical Studies* 18 (1996), 114-135.

TEMPLETON, Douglas A., «A 'Farced Epistol' to a Sinking Sun of David. *Ecclesiastes* and *Finnegans Wake:* The Sinoptic View», dans: Willie Wessels et Eben Scheffler (éds), *Old Testament science and reality: A mosaic for Deist*, Pretoria: Verba Vitae, 1992, 129-139; et dans: Robert P. Carroll (éd.), *Text as Pretext. Essays in Honour of Robert Davidson* (JSOT.S 138), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992, 282-290.

TERRY, Milton, «Studies in Koheleth», dans: *Methodist Review* 70 (1888), 365-375.

THEXTON, S. Clive, «We will remember», dans: *ExpT* 90 (1978), 19-20.

THURN, Hans, «Zum Text des Hieronymus-Kommentars zum Kohelet: in memoriam Iosephi Ziegler viri humanissimi et doctissimi», dans: *BZ N.F.* 33 (1989), 234-244.

TIDBALL, Derek, *That's Life! Realism and Hope for Today from Ecclesiastes*, Leicester: InterVarsity, 1989.

TITA, Hubert, «Ist die thematische Einheit Koh 4,17 – 5,6 eine Anspielung auf die Salomoerzählung? Aporien der religionskritischen Interpretation», dans: *Biblische Notizen* 84 (1996), 87-102.

TORTA, Giorgio, «Il figura dello stolto», dans: *PaVi* 38 (1993), 33-39.

TOWNER, W. Sibley, «Proverbs and Its Successors», dans: James Luther Mays, David L. Petersen et Kent Harold Richards (éds), *Old Testament Interpretation – Past, Present, and Future: Essays in Honor of Gene M. Tucker*, Nashville: Abingdon Press; Edinburgh: T. & T. Clark, 1995, 157-175.

TOWNER, W. Sibley, «The Book of Ecclesiastes», dans: *The New Interpreter's Bible. General articles & introduction, commentary, & reflections for each book of the Bible, including the Apocryphal/Deuterocanonical books* (Vol. 5), Nashville, Tenn.: Abingdon Press, 1997, 265-360.

TOWNSEND, Theodore Paul, «The Poor in Wisdom Literature», dans: *Bible Bhashyam* 14 (1988), 5-25.

TRIBLE, Phyllis, «Ecclesiastes», dans: Bernhard W. Anderson (éd.), *The Books of the Bible*, New York: Scribner's, 1989, 231-239.

TROPPER, Josef, «Hebräisch zhr_2 "kundtun, warnen"», dans: *ZAH* 8 (1995), 144-148 [Qoh 4,13: p.145; Qoh 12,12: p.146].

TRUBLET, Jacques (éd.), *La Sagesse biblique: De l'Ancien au Nouveau Testament. Actes du XV*[e] *congrès de l'ACFEB (Paris, 1993)* (LeDiv 160), Paris: Cerf, 1995.

TSE, M.W.-Y., *The concept of God in the book of Ecclesiastes*, Ph.D. Westminster Theological Seminary, 1998.

TSUKIMOTO, Akio, «The Background of Qoh 11,1-6 and Qohelet's Agnosticism», dans: *Annual of the Japanese Biblical Institute* 19 (1993), 34-52.

TYLOR, Louis R., *The Language of Ecclesiastes as a criterion for dating*, Dissertation University of Texas at Austin, 1988.

UEHLINGER, Christoph, «Qohelet im Horizont mesopotamischer, levantinischer und ägyptischer Weisheitsliteratur der persischen und hellenistischen Zeit», dans: Ludger Schwienhorst-Schönberger (éd.), *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie* (BZAW 254), Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1997, 155-247.

ULRICH, Eugene, «Ezra and Qoheleth Manuscripts from Qumran (4QEzra and 4QQoh[a,b])», dans: Eugene Ulrich, John W. Wright, Robert P. Carroll et Philip R. Davies (éds), *Priests, Prophets and Scribes: Essays on the Formation and Heritage of Second Temple Judaism in Honour of Joseph Blenkinsopp* (JSOT.S 149), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992, 139-157.

URICCHIO, Francesco, «Vanità delle vanità e tutto è vanità (Eccle 12,8) nella lettura evangelica di S. Francesco (1 Reg. 8,7)» dans: *MF* 84 (1984), 490-543 = *Contributi francescani Filosofia, teologia, storia. Studi in onore di P. Lorenzo Di Fonzo*, Roma: Ed. Miscellanea Francescana, 1985, 105-203.

VAIHINGER, J.G., «Plan and Structure of the book of Ecclesiastes», dans: *Methodist Review* 31 (1849), 173-185.

VALL, Gregory, «The Enigma of Job 1,21a», dans: *Biblica* 76 (1995), 325-342 [Qoh 5,14a: pp.339-341].

VANEL, Antoine, *Sagesse humaine et sagesse divine*, Paris: Association André Robert, 1986.

– , «Sagesse (courant de)», dans *DBS* XI (1991), 4-58 [coll.53-56: «L'inaccessible sagesse: Job XXIII et Qohélet»].

VAN GEMEREN, William A., *Psalms – Song of Songs* (The Expositons Bible Commentary 5), Grand Rapids: Zondervan, 1991.

VAN HOOMISSEN, Guy, «'Et je fais l'éloge de la joie' (Qoh 8,15)», dans: *Lumen vitae* 43 (1988), 37-46.

VAN LEEUWEN, Raymond C., «Wealth and Poverty: System and Contradiction in Proverbs», dans: *Hebrew Studies 33* (1992) 25-36.

VAN LIMBURG BROUWER, P.A.S., «Een hebreeuwsche Faust», dans: *De Tijdspiegel* 1 (1870), 283-302.

VAN NIEKERK, Martin J.H., *'n Ondersoek na die* carpe-diem-*element in die boek Qohelet*, DTh thesis, University of South Africa, Pretoria, 1989.

VAN NIEKERK, Martin J.H., «Response to J A Loader's 'Different reactions of Job and Qoheleth to the doctrine of retribution'», dans: *OTEs* 4 (1991), 97-105.

– , «Qohelet's Advice to the Young of His Time - and to Ours Today? Chapter 11:7-12:8 as a Text of the Pre-Christian Era», dans: *OTEs* 7 (1994), 370-380.

VAN NIEKERK, P., *Rykdom en armoede in die boek Prediker*, MTh-verhandeling, Unisa, Pretoria, 1989

VAN SELMS, Adrianus, «The Spiritual Structure of Biblical Aphoristic Wisdom», dans: *Homiletica et Biblica* 21 (1962), 3-10.

– , «The Spiritual Structure of Biblical Aphoristic Wisdom», dans: Adrianus van Selms et Adam van der Woude (éds), *Adhuc Loquitur. Collected Essays of Dr B. Gemser* (POS 7), Leiden: E.J. Brill, 1968, 138-149.

VAN WYK, Wouter C, Jr., «Die teologiese relevansie van die boek Prediker [The Relevance of the Book of Ecclesiastes]», dans: *HTS* 45 (1989), 557-572.

VEIJOLA, Timo, «Vanhan Testamentin Saarnaaja - postmodernin teologian edelläkävijä (Qohéleth – précurseur d'une théologie postmoderne)», dans: *Teologinen Aikakauskirja* 98 (1993), 81-90.

VELTRI, Giuseppe, «Zur traditionsgeschichtlichen Entwicklung des Bewusstseins von einem Kanon: Die Yahvneh-Frage», dans: *JSJ* 21 (1990), 210-226.

VERHEIJ, Arian J.C., «Paradise Retried: On Qohelet 2.4-6», dans: *JSOT* 50 (1991), 113-115.

– , «Words Speaking for Themselves: On the Poetics of Qohelet 1: 4-7», dans: Janet Dyk (éd.), *Give Ear to My Words. Psalms and other Poetry in and around the Hebrew Bible. Essays in honour of Professor N.A. van Uchelen*, Amsterdam: Kok Pharos Publishing House, 1996, 183-188.

VIGNES, Jean, «Paraphrase et appropriation: les avatars poétiques de l'Ecclésiaste au temps des Guerres de Religion», dans: *BHR* 55 (1993), 503-526.

VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, *Qohélet, maestro de Sabiduría: discurso leído en la solemne apertura del curso académico 1990-1991 en la Facultad de Teología de Granada*, Granada: Facultad de Teología, 1990.

– , «Lengua original de Qohélet», dans: *EstB* 50 (1992), 553-564.

– , *Sapienciales III: Eclesiastés o Qohélet* (Nueva Biblia Española), Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1994.

– , «Poema sobre el tiempo (Ecle 3,1-8)», dans: *SalTer* 81 (1993), 871-877.

VINEL, Françoise, «La *Metaphrasis in Ecclesiasten* de Grégoire le Thaumaturge : entre traduction et interprétation, une explication de texte», dans: Pierre Maraval (éd.), *Lectures anciennes de la Bible* (Cahiers de Biblia Patristica 1, Strasbourg: Centre d'analyse et de documentation patristique, 1987, 191-215.

– , «Le livre de l'Ecclésiaste», dans: Marc d'Hamonville [et alii] (éds), *Autour des livres de la Septante* (Le centre d'études du Saulchoir 4), Paris: Cerf, 1995, 25-45.

– , «Salomon, l'Ecclésiaste : exégèses d'un nom», dans: Gilles Dorival et Olivier Munnich (éds), *ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ Ο'. Selon les Septante. Trente études sur la Bible grecque des Septante. En hommage à Marguerite HARL*, Paris: Cerf, 1995, 499-512.

– , *Grégoire de Nysse: Homélies sur l'Ecclésiaste. Texte grec de l'édition P. Alexander. Introduction, traduction, notes et index* (SC 416) Paris: Cerf, 1996.

– , «Accumulation de ὅτι dans l'Ecclésiaste: brouillage du sens ou force rhétorique?», dans: Bernard M. Taylor (éd.), *IX Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Cambridge, 1995* (SCSt 45), Atlanta: Scholars Press, 1997, 391-401.

VINEL, Françoise, «Le texte grec de l'*Ecclésiaste* et ses caractéristiques: une relecture critique de l'histoire de la royauté», dans: Antoon Schoors (éd.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BEThL 136), Leuven: University Press/Peeters, 1998, 283-302.

VISCHER, Wilhelm, «L'Ecclesiaste, testimone di Cristo Gesú», dans: *Protest.* 9 (1954), 1-19; réimpr. dans: L'Evangelo secondo Giona; L'Ecclesiaste testimone di Cristo; Il significato dell'Antico Testamento per la vita cristiana (Piccola collana moderna 11), Torino: Ed. Claudiana, 1966, 59-86 [[2]1986]; trad. franç.: «L'Ecclésiaste, témoin de Jésus-Christ», dans: *Valeur de l'Ancien Testament. Commentaires des livres de Job, Esther, l'Ecclésiaste, le second Esaïe, précédés d'une introduction*, Genève: Labor et Fides, 1958, 99-121.

VIVIERS, H., «Nie 'n kans vat of 'n kans vermy nie, maar alle kanse benut! 'n Sosioretoriese waardering van Prediker 11:1-6» [No taking of avoiding of chances, but utilising all chances! A socio-rhetorical appreciation of Eccl 11:1-6], dans: *SK* 18 (1997), 365-379.

VLACHOS, Angelos S., *Ecclesiastes: to everything there is a season... Ecclesiastes, III.2-8*, Dublin: Philomel Productions, 1995.

de VOCHT, Constant, «Deux manuscrits perdus de la Catena Trium Patrum in Ecclesiasten», dans: *Byz.* 59 (1989), 264-266.

VOGEL, Dan, «Koheleth and the Modern Temper», dans: *JBQ* 25 (1997), 143-149.

VOGELS, Walter P.B., «Performance vaine et performance saine chez Qohélet», dans: *NRTh* 113 (1991), 363-385.

VOGT, Ernst, «Fragmentum Qohelet ex Qumran», dans: *Biblica* 36 (1955), 265-266.

VONACH, Andreas, *Weisheit aus dem Herzen. Ein hörendes Herz als Quelle radikaler Verwirklichung von Weisheit bei Qohelet*, Diplomarbeit, Innsbruck 1995.

– , «Gottes Souveränität anerkennen: Zum Verständnis der "Kanonformel" in Koh 3,14», dans: Antoon Schoors (éd.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BEThL 136), Leuven: University Press/Peeters, 1998, 391-397.

– , »Bibelauslegung als Wertvermittlung. Religiös motivierte Gesellschaftskritik am Beispiel des Buches Kohelet», dans: Christian Kanzian (éd.), *Gott finden in allen Dingen. Theologie und Spiritualität*, Thaur: Druck- und Verlagshaus Thaur, 1998, 228-241.

de VRIES, Simon J., «Observations on Quantitative and Qualitative Time in Wisdom and Apocalyptic», dans: John G. Gammie, Walter A. Brueggemann, W. Lee Humphreys et James M. Ward (éds), *Israelite Wisdom. Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien*, Missoula: Scholars Press, 1978, 263-276.

WACHTEN, Johannes, *Midrasch-Analyse. Strukturen im Midrash Qohelet Rabba* (Judaistische Texte und Studien 8), Hildesheim: Georg Olms, 1978.

WAHL, Otto, *Der Proverbien- und Kohelet-Text der Sacra Parallela* (FzB 51), Würzburg: Echter Verlag, 1985.

van der WAL, A.J.O., «Qohelet 12,1a: A Relatively Unique Statement in Israel's Wisdom Tradition», dans: Antoon Schoors (éd.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BEThL 136), Leuven: University Press/Peeters, 1998, 413-418.

WALLIS, Gerhard, «Gottesvorstellung und Gotteserfahrung in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur», dans: *Mein Freund hatte einen Weinberg. Aufsätze und Vorträge zum Alten Testament. Mit einem Geleitwort von Walter Dietrich* (BEAT 23), Frankfurt am Main: Peter Lang, 1994, 189-205 [Qoh: pp.200-205].

WALLIS, Gerhard, «Das Zeitverständnis des Predigers Salomo», dans: Manfred Weippert et Stefan Timm (éds), *Meilenstein. Festgabe für Herbert Donner zum 16. Februar 1995* (Ägypten und Altes Testament 30), Wiesbaden: Harrassowitz, 1995, 316-323.

WARDLAW, Ralph, *Lectures on the Book of Ecclesiastes*, London: Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, 1821.

WASCHKE, Ernst-Joachim, «„Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst?" (Ps 8,5). Theologische und anthropologische Koordinaten für die Frage nach dem Menschen im Kontext alttestamentlicher Aussagen», dans: *ThLZ* 116 (1991), 801-812 [Qoh: col.808].

WATSON, Wilfred G.E. , «The Unnoticed Word Pair "eye(s)" // "heart"», dans: *ZAW* 101 (1989), 398-408 [p.399: Qoh 2,10; p.400: Qoh 11,9].

WEEKS, Stuart, *Early Israelite Wisdom,* Oxford: Clarendon Press, 1994.

WEIL, Gérard E.; Pierre RIVIERE et Michel SERFATY (éds), *Concordance de la cantilisation du Pentateuque et des Cinq Megillot*, Paris: Editions du C.N.R.S, 1978.

WEINBERG, Zvi, «Jakob Barth's Notes to the Consolation Chapters in Isaiah, Song of Songs and Ecclesiastes», dans: *BetM* 31 (1985/86), 78-87 [en hébreu].

WEINFELD, Moshe, *Deuteronomy and the Deuteronomic School,* Oxford: Clarendon Press, 1972 [Qoh 5,1-5: pp.270-271].

WERNBERG-MØLLER, Preben C.H., «The Old Accusative Case Ending in Biblical Hebrew: Observations on הַמָּוְתָה in Psalm 116:15», dans: *JSSt* 33 (1988), 155-164 [p.163: Qoh 4,3].

WESTERMANN, Claus, *Forschungsgeschichte zur Weisheitsliteratur: 1950-1990* (AzTh 71), Stuttgart: Calwer Verlag, 1991.

WHYBRAY, Roger Norman, «The identification and use of quotations in Ecclesiastes», dans: J.A. Emerton (éd.), *Congress Volume. Vienna 1980* (VT.S 32), Leiden: E.J. Brill, 1981, 435-451; réimpr. dans: Roy B. Zuck (éd.), *Reflecting with Solomon. Selected Studies on the Book of Ecclesiastes*, Grand Rapids: Baker Books, 1994, 185-199.

– , «Qoheleth, Preacher of Joy», dans: *JSOT* 23 (1982), 87-98; réimpr. dans: Roy B. Zuck (éd.), *Reflecting with Solomon. Selected Studies on the Book of Ecclesiastes*, Grand Rapids: Baker Books, 1994, 203-212.

– , «Ecclesiastes 1.5-7 and the Wonders of Nature», dans: *JSOT* 41 (1988), 105-112; réimpr. dans: Roy B. Zuck (éd.), *Reflecting with Solomon. Selected Studies on the Book of Ecclesiastes*, Grand Rapids: Baker Books, 1994, 233-239.

– , *Ecclesiastes* (NCBC.OT 33), Grand Rapids: Eerdmans; London: Marshall Morgan & Scott, 1989; pp.81-91 réimpr. sous le titre «The Futility of Injustice. Ecclesiastes 4» dans: Roy B. Zuck (éd.), *Reflecting with Solomon. Selected Studies on the Book of Ecclesiastes*, Grand Rapids: Baker Books, 1994, 271-280.

– , *Ecclesiastes* (Old Testament Guides), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989.

– , «The Social World of the Wisdom Writers», dans: Ronald E. Clements (éd.), *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives* (1989) (Cambridge paperbacks. Religion), Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 227-250; traduction coréenne: *Kodae Isurael ui segye / K'ullemench'u p'yon*, Soul-si: Unsong, 1996.

– , «'A Time to be Born and a Time to Die'. Some Observations on Ecclesiastes 3:2-8», dans: Masao Mori (éd.), *Near Eastern Studies dedicated to H.I.H. Prince Takahito Mikasa on the Occasion of His Seventy-fifth Birthday* (Bulletin of the

Middle Eastern Culture Center in Japan 5), Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1991, 469-483.

– , «Qoheleth as a Theologian», dans: Antoon Schoors (éd.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BEThL 136), Leuven: University Press/Peeters, 1998, 239-265.

WIEDMANN, Franz, *Anstössige Denker. Die Wirklichkeit als Natur und Geschichte in der Sicht von Aussenseitern*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1988 [Qoh: pp.26-42].

WIERSBE, Warren W., *Be Satisfied. Looking for the Answer to the Meaning of Life* (An Old Testament Study – Ecclesiastes), Wheaton, IL: Victor Books, 1990; 7e éd., Colorado Springs: ChariotVictor Publ., 1998; 43-51 («Time and Toil.») réimpr. dans: Roy B. Zuck (éd.), *Reflecting with Solomon. Selected Studies on the Book of Ecclesiastes*, Grand Rapids: Baker Books, 1994, 263-269.

WILLIAMS, Arthur Lukyn, *The Ecclesiastes* (CBSC 26), Cambridge: Cambridge University Press, 1922.

WILLIAMS, James G., «Proverbs and Ecclesiastes», dans: Robert Alter et Frank Kermode (éds), *The Literary Guide to the Bible*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: Fontana Press, 1987, 263-282.

WILLMES, Bernd, *Alttestamentliche Weisheit und Jahweglaube: Zur Vielfalt theologischer Denkstrukturen im Alten Testament* (Fuldaer Hochschulschriften 16), Frankfurt am Main: Josef Knecht, 1992 [Qoh: pp.33-39].

WILSON, Lindsay, «Artful Ambiguity in Ecclesiastes 1,1-11: A Wisdom Technique?», dans: Antoon Schoors (éd.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BEThL 136), Leuven: University Press/Peeters, 1998, 357-365.

WISDOM, Thurman, «The Preacher in the 'House of Mourning'», dans: *BVp* 31 (1997), 41-46.

WISE, Michael O., «A Calque from Aramaic in Qoheleth 6:12; 7:12; and 8:13», dans: *JBL* 109 (1990), 249-257.

WOLFF, Hans Walter, *...wie eine Fackel. Predigten aus drei Jahrzehnten. Mit Thesen zur christlichen Predigt alttestamentlicher Texte*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1980, 100-104: Qoh 9,7-9; réimpr. dans: *Iß dein Brot mit Freuden. Alttestamentliche Ermutigungen* (Herder Taschenbuch 1698), Freiburg u.a.: Herder Taschenbuch Verlag, 1990, 69-73.

WOUDSTRA, Sierd, *Koheleth's reflections on Life*, Th.M. thesis, Westminster Theological Seminary, 1959.

WRIGHT, Addison G., «The Riddle of the Sphinx: The Structure of the Book of Qoheleth», dans; *CBQ* 30 (1968), 313-334; réimpr. dans: James L. Crenshaw (éd.), *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, New York: Ktav Pub. House, 1976, 245-266; réimpr. dans: Roy B. Zuck (éd.), *Reflecting with Solomon. Selected Studies on the Book of Ecclesiastes*, Grand Rapids: Baker Books, 1994, 45-65.

– , «Ecclesiastes (Qoheleth)» dans: E. Brown (éd.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1990, 489-495.

– , «The Poor But Wise Youth and the Old But Foolish King (Qoh 4:13-16)», dans: Michael L. Barré (éd.), *Wisdom, You Are My Sister. Studies in Honor of Roland E Murphy, O.Carm., on the Occasion of His Eightieth Birthday* (CBQ.MS 29), Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America, 1997, 142-154.

WRIGHT, John Stafford, «The Interpretation of Ecclesiastes», dans: *EvQ* 18 (1946), 18-23; réimpr. dans: Walter C. Kaiser (éd.), *Classical Evangelical Essays in Old Testament Interpretation*, Grand Rapids: Baker Book House, 1973, 133-150; réimpr. dans: Roy B. Zuck (éd.), *Reflecting with Solomon. Selected Studies on the*

Book of Ecclesiastes, Grand Rapids: Baker Books, 1994, 17-30.
WRIGHT, John Stafford, «Ecclesiastes» dans: Willem A. VanGemeren [et alii], *Psalms-Song of Songs* (The Expositor's Bible Commentary 5), Grand Rapids: Zondervan, 1991, 1137-1197.
WRIGHT, Malcom, «Playing the Game with God», dans: *ET* 90 (1979), 308-310.
WUCKELT, Agnes, «Über Leben lehren – Überlebenslehren. Kohelet und das Musical "Hair"», dans: *Katechetische Blätter* 113 (1988), 570-575.
van WYK, Wouter C, Jr., «Die teologiese relevansie van die boek Prediker [The Relevance of the Book of Ecclesiastes]», dans: *HTS* 45 (1989), 557-572.
WYNGAARDEN, Martin F., «The Interpretation of Ecclesiastes», dans: *The Calvin Forum* 20 (1953-55), 157-160.
WYSE, R.R. et Willem Sterrenberg Prinsloo, «Faith development and proverbial wisdom», dans: *OTEs* 9 (1996) 129-143.

YANCEY, Philip, «Ecclesiastes: Telling It Like It Is», dans: *Reformed Journal* 40 (1990), 14-19.
YOUNG, Ian, *Diversity in Pre-Exilic Hebrew* (Forschungen zum Alten Testament 5), Tübingen: Mohr, 1993 [Qoh: pp.140-157].
YOUNGBLOOD, Ronald F., «Qoheleth's "Dark House" (Eccl 12:5)», dans: *JETS* 29 (1986), 397-410; réimpr. dans: Walter C. Kaiser et Ronald F. Youngblood (éds), *A Tribute to Gleason Archer: Essays on the Old Testament*, Chicago: Moody Press, 1986, 211-227.

ZAFRANI, Haïm; CAQUOT André, *L'Ecclésiaste et son commentaire, 'le livre de l'ascèse'; la version arabe de la Bible de Sa'adya Gaon* (Judaïsme en Terre d'Islam 4), Paris: G.-P. Maisonneuve & Larose, 1989.
ZAYADINE, Fawzi, «La bouteille de Siran», dans: *MoBi* 46 (Nov-Dec 1986), 22-23.
ZIEGLER, Joseph, «Die Wiedergabe der nota accusativi *'et*, *'aet-* mit σύν», dans: *ZAW* 100, Supplement (1988), 222-233.
– , «Der Gebrauch des Artikels in der Septuaginta des Ecclesiastes», dans: Detlef Fraenkel, Udo Quast et John Wim Wevers (éds), *Studien zur Septuaginta – Robert Hanhart zu Ehren aus Anlaß seines 65. Geburtstages* (MSU 20, AAWG.PH 190), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, 83-120.
ZLOTOWITZ, Meir / SCHERMAN, Nosson, *מגילת קהלת Kohelet. Ecclesiastes: A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic, and Rabbinic Sources*, New York: Mesorah Publications, 1976; traduction française par Jean-Jacques GUGENHEIM, *מגילת קהלת Kohélet. L'Ecclésiaste. Traduction et commentaires fondés sur les sources talmudiques, midrachiques et rabbiniques*, Paris: Editions Colbo, 1987.
ZSCHOCH, Hellmut, «Martin Luthers Argumentation mit Eccl 7,21 in der Auseinandersetzung mit Jacobus Latomus», dans: *LuJ* 60 (1993), 17-38.
ZUCK, Roy B., «God and Man in Ecclesiastes», dans: *Bibliotheca Sacra* 148 (janvier-mars 1991), 46-56 [= «A Biblical Theology of the Wisdom Books and the Song of Songs», dans: Roy B. Zuck, *A Biblical Theology of the Old Testament*, Chicago: Moody, 1991]; réimpr. dans: Roy B Zuck (éd.), *Reflecting with Solomon*, Grand Rapids: Baker, 1994, 213-222.

Index et bibliographie par versets

Dresser une bibliographie par versets est toujours une entreprise osée, et de précision aléatoire parce que subjective. Pourtant, il nous a semblé qu'elle pouvait rendre service aux lectrices et lecteurs du présent ouvrage ainsi qu'à celles et ceux qui font des recherches, de manière plus approfondie, sur le livre de Qohéleth. Si elle atteint cet objectif, le travail, malgré son imperfection, n'aura pas été vain.

Notre manière de procéder dans son établissement a été la suivante:

- Parmi les ouvrages, parus jusqu'en 1989, figurant dans la bibliographie établie par REINHARD G. LEHMANN (dans: Diethelm Michel, *Untersuchungen* [1989], pp.291-322; cf. ci-dessus, p.7 note 1 et p.557), nous avons intégré ici tous ceux qui indiquent dans leur *titre* une étude sur un texte particulier du livre de Qohéleth.
- Quand l'un ou l'autre des ouvrages relevés par R.G. Lehmann, est particulièrement discuté et cité dans l'argumentation exégétique du présent ouvrage, nous l'avons également mentionnée, en indiquant les pages traitant des versets concernés.
- Les titres parus depuis 1989, que nous avons consultés dans la mesure du possible, figurent également selon les mêmes critères.
- Les références imprimées **en gras** indiquent les versets du livre de Qohéleth. Les données *en italique* qui leur font face renvoient aux pages du présent ouvrage où ces versets sont étudiés.
- Les références détaillées des ouvrages se trouvent dans la bibliographie par auteurs (pp.557-612).

8,1 – 10,11
GLENN, «Ecclesiastes» (1985) = Zuck, *Reflecting* (1994), 321-329.

8,1-15 *240-260*
BEENTJES, Wise? (1998), 303-315.

8,1-8 *240-254*
GARRETT, *TJ* 8 (1987), 159-177.

8,1 *240-243*
WINCKLER, *Forschungen* (1896), 352.
CRENSHAW, *VT* 36 (1986), 283 = *Urgent Advice* (1995), 287.
SALTERS, *JNSL* 23 (1997), 68.

8,2-9 *243-254*
IRWIN, *JNES* 4 (1945), 130-131.
MICHEL, *ThViat* 15 (1979/80), 81-103 = *Untersuchungen* (1989), 84-101.

8,2 *243-245*
LORETZ, *Qohelet* (1964), 73-75

8,3 *245-246*
WALDMAN, *JBL* 98 (1979), 407-408.
HURVITZ, *VT* 32 (1982), 257-267.

8,4-5 *246-249*
CANNON, *ZAW* 45 (1927), 195.

8,4 *246-247*
VINEL, Texte grec (1998), 299-300.

8,6 *249-250*
MICHEL, *Untersuchungen* (1989), 195.

8,9 – 9,6 *254-168*
GARRETT, *TJ* 8 (1987), 159-177.

8,9 *70-71, 254-255*
MARGOLIOUTH, *Exp*.9,1 (1924), 94-102.

8,10-15 *130-133, 255-260*
MICHEL, *Untersuch.* (1989), 217-224.
NIEKERK, *OTE* 4 (1991), 99-103.
BACKHAUS, *BN* 89 (1997), 30-61.

8,10-11 *130-132,255-256*
CANNON, *ZAW* 45 (1927), 195.

8,10 *130-132*
DRIVER, *VT* 4 (1954), 230-231 = Moore, *Studies* (1982), 392-393.
REINES, *JJS* 5 (1954), 86-87.
SERRANO, *CBQ* 16 (1954), 168-170.
LORETZ, *Qohelet* (1964), 75-78.
ADLER, *DD* 18 (1989-1990), 41-43.

8,12-14 *256-260*
MICHEL, *Untersuch.* (1989), 195-196.

8,12-13 *256-259*
PAZERA, *RBL* 41 (1988), 307-313.

8,12 *256*
URICCHIO, *MF* 84 (1984), 490-543.

8,13 *256-259*
JOÜON, *Biblica* 11 (1930), 423.
WISE, *JBL* 109 (1990), 249-257.

8,14 *132-133, 259-260*
COX, *SBFLA* 27 (1977), 39-40.
OGDEN, *BiTr* 38 (1987), 304.

8,15-17 *133, 260-263*
CANNON, *ZAW* 45 (1927), 195-196.

8,15 *71-76, 133*
OGDEN, *JBL* 98 (1979), 329-350.
LORETZ, *UF* 12 (1980), 272.
WHYBRAY, *JSOT* 23 (1982), 87-98.
HOOMISSEN, *LV.F* 43 (1988), 37-46.
ASSMANN, *Ma'at* (1990), 87.
FECHT, *Metrik* (1990), 172.

8,16 – 9,10 *260-269*
HAMEL, Pred. (1958; ^{2}1978), 171-175.
PERDUE, *Wisdom* (1994), 230.
PAHK, *Il canto della gioia* (1996).
LOHFINK, Koheletbuch (1997), 84-95.

8,16-17 *133-134, 260-263*
JOÜON, *Biblica* 11 (1930), 423-424.
COCHAND-MÉAN, *Lire et Dire* 32 (1997), 35-40.
GUILLOD-REYMOND, *Lire et Dire* 32 (1997), 41-43.

8,17 *262-263*
PIOTTI, *BeO* 19 (1977), 54-56.
MORIARTY, *Way* (1981), 83-94.
SCHOORS, ראה (1996), 237-239.
RUDMAN, *JNSL* 23 (1997), 109-116.

9,1-16
OGDEN, *VT* 32 (1982), 158-169.

9,1-12 *134-149, 263-270*
GOWAN, *Reclaiming* (1980), 115-118.
BROWN, *ERT* 14 (1990), 195-208.
FISCHER, *Skepsis* (1997), 115-148.

SPANGENBERG, *OTE* 4 (1991), 19-35
FREDERICKS, *JSOT* 52 (1991), 97-99.
LAVOIE, *ScEs* 44 (1992), 342-346.
TSUKIMOTO, *AJBI* 19 (1993), 34-52.
VIVIERS, *SK* 18 (1997), 365-379.

11,1 *453-457*
STAERK, *ZAW* 59 (1942/43), 216-218.

11,2 *457-458*
MARGALIT, *BetM* 33 (1987/88), 68-71

11,3-6 *458-467*
ANDERSON, *CurTM* 20 (1993), 265-268

11,3 *458-459*
RODRIGUEZ, *Helm* 10 (1959), 383-390

11,4-6 *459-467*
SABIN, *JSNT* 45 (1992), 3-26.

11,6 *464-467*
LAVOIE, *ScEs* 44 (1992), 331-347.

11,7 – 12,8 *467-493*
OGDEN, *VT* 34 (1984), 27-38.
LAVOIE, *Pensée* (1992), 91-101.
LOHFINK, Grenzen (1994), 33-46 = *Studien* (1998), 167-180.
VAN NIEKERK, *OTE* 7 (1994), 370-380
KRUGER, Old Age (1998), 399-411.

11,7 – 12,7 *467-493*
WITZENRATH, *Süß ist d. Licht* (1979).
BUSTO SAIZ, *Sef.* 43 (1983), 17-25.
KLEIN, *Kohelet* (1994), 150-157.
KRÜGER, Dekonstruktion (1996), 114-124 = *Weisheit* (1997), 158-167.

11,7 – 12,6 *467-490*
PARRETT, Eccl 11:7-12:6 (1986, 1990)

11,7 – 12,2 *467-482*
FREDERICKS, *JSOT* 52 (1991), 100-105

11,7 – 12,1 *467-480*
WHYBRAY, *JSOT* 23 (1982), 87-98.

11,9 – 12,8 *470-493*
LOHFINK, *BiKi* 45 (1990), 12-19.
LOHFINK, *Biblical Interpr.* 3 (1995), 158-189 = *Studien* (1998), 181-214.
KRUGER, Old Age (1998), 399-411.

11,9 – 12,7 *470-493*
PERDUE, *Wisdom* (1994), 232-236.

11,9 – 12,6 *470-490*
MÜLLER, *ZThK* 84 (1987), 452-454 = *Mensch – Umwelt* (1992), 181-183.

11,9 – 12,1 *470-480*
SALTERS, *IBS* 10 (1988), 44-59.

11,9-10 *470-478*
RUDMAN, Anatomy (1998), 470.

11,9 *470-472*
CANNON, *ZAW* 45 (1927), 197.
SALTERS, *IBSt* 10 (1988), 44-59.
WATSON, *ZAW* 101 (1989), 400.
DELL'AVERSANO, משפט in Qoh. 11:9c (1990), 121-134.

11,10 *473-478*
DRIVER, *JThS* 33 (1931/32), 44-46.

12,1-8 *477-493*
MUNNICH, *Lalies* 3 (1984), 105-111.
CRENSHAW, *HAR* 10 (1986), 1-13 = *Urgent Advice* (1995), 535-547.
YOUNGBLOOD, *JETS* 29 (1986), 407-409 = *Tribute* (1986), 220-222.
FOX, *JSOT* 42 (1988), 55-77 = Zuck, *Reflecting.*(1994), 381-399.
SALVANESCHI, *RasIsr* 56 (1990), 31-59.
DAVIS, *BS* 148 (1991), 298-318 = Zuck, *Reflecting* (1994), 347-366.
RICHTER, Philosoph (1998), 442-444.
SEOW, *JBL* 118 (1999), 209-234.

12,1-7 *477-493*
TAYLOR, *JQR* 4 (1892), 533-549; *JQR* 5 (1993), 5-17.
BUZY, *RB* 41 (1932), 329-340.
HOLZHAMMER, *RHMH* 10 (1957), 77-86.111-120.161-169.
SAWYER, *JBL* 94 (1975), 519-531.
PIOTTI, *BeO* 19 (1977), 119-128.
LEANZA, *Aug.* 18 (1978), 191-208.
GILBERT, *VT.S 32* (1981), 96-109.
STRAUSS, *ZThK* 78 (1981), 267-275.
JARICK, *Colloquium* 22 (1990), 19-27.
SCHARBERT, Altersb. (1990), 289-298
GOMEZ, *Sef* 52 (1992), 113-121.
JARICK, Theodore of Mopsuestia (1995), 311-315.

12,1-6 *477-490*
BARTON, *Ecclesiastes* (1908), 185-193 = Zuck, *Reflecting* (1994), 367-373.

12,1-5 *477-489*
LEAHY, *IThQ* 19 (1952), 297-300 = Zuck, *Reflecting* (1994), 375-379.

12,1 *477-479*
BUSTO SAIZ, *Sefarad* 46 (1986), 85-87
SALTERS, *JNSL* 23 (1997), 68-69.
WAL, Qohelet 12,1a (1998), 413-418.

12,2-7 *480-493*
VAJDA, *JSSt* 27 (1982), 33-46.

12,2-5 *480-489*
TAYLOR, *The Dirge* (1874), 76-80 = Zuck, *Reflecting* (1994), 401-403.

12,3-8 *481-493*
FREDERICKS, *JSOT* 52 (1991), 105-112.

12,3-4 *481-485*
DRIVER, *VT* 4 (1954), 233 = Moore, *Studies* (1982), 395.

12,3 *481-483*
CANNON, *ZAW* 45 (1927), 197.

12,4 *483-485*
PERLES, *Analekten* (1895), 80.
GINSBERG, *Syr.* 33 (1956), 99-101.

12,5-6 *485-490*
MURPHY, *CIW* 45 (1951/52), 120.

12,5 *485-489*
WETZSTEIN, in: Delitzsch, *Koheleth* (1875), 437-455.
MOORE, *JBL* 10 (1891), 55-64.
PERLES, *Analekten* (1895), 30.
MURISON, *ExpT* 16 (1905), 334-335.
CANNON, *ZAW* 45 (1927), 199.
JENNI, *ZAW* 65 (1953), 27-29.
YOUNGBLOOD, *JETS* 29 (1986), 397-410 = *Tribute* (1986), 211-227.
HOCHERMAN, *BetM* 34 (1988-89), 223-226
RAND, *JBQ* 19 (1990/91), 29-33.
HURVITZ, *Maarav* 8 (1992), 59-68.
LAVOIE, בֵּית עוֹלָמוֹ (1994), 213-226.
NIEHR, Semantik (1997), 295-305.

12,6 *489-490*
LOESCHKE, *BoJ* 118 (1909), 370-430.
CANNON, *ZAW* 45 (1927), 197.
JIRKU, *FuF* 29 (1955), 157.
BRUNS, *JBL* 84 (1965), 428-430.

12,7 *490-493*
HOCHERMAN, *BetM* 33 (1988/89), 27-28.
MÜLLER, *Mensch* (1992), 81-86.
BROWN, *ETR* 106 (1994), 194.
VINEL, L'Ecclésiaste (1995), 34.

12,8-14
MARGOLIOUTH, *ET* 35 (1923/24), 121-124.
LORETZ, Qohelet (1964), 138-143.
LORETZ, Poetry (1993), 158-162.
PERDUE, *Wisdom* (1994), 236-237.
SHEAD, *RTR* 55 (1996), 24-37.

12,8 *161-162*
URICCHIO, *MF* 84 (1984), 490-543 = *Contributi* (1985), 150-203).
CHRISTIANSON, *Tell* (1998), 92-93. 98-99.
ANDERSON, *SJOT* 12 (1998), 203-213.

12,9-14 *499-532*
FOX, *HUCA* 48 (1977), 83-106.
WILSON, *JBL* 103 (1984), 175-192.
DOHMEN, *Kanon* (1992), 30-49.
DOHMEN, *BN* 63 (1992), 12-18.
KOENEN, Klaus, *BN* 72 (1994), 24-27
BACKHAUS, *BN* 72 (1994), 28-59.
LOHFINK, Épilogues (1995), 77-96.
SHEAD, *Ecclesiastes 12:9-14* (1995).
SHEAD, *RTR* 55 (1996), 24-37.
SEOW, Beyond them (1997), 125-141.
LANGE, Diskussion (1998), 113-159.
AUWERS, Problèmes (1998), 267-282.

12,9-10 *505-509, 516-521*
LAVOIE, *LTP* 50 (1994), 145-170.
LOHFINK, Satzeröffn. (1996), 131-147.
CRENSHAW, Inquiry(1998), 218-220.
CHRISTIANSON, *Tell* (1998), 99-105.

12,9 *516-521*
DRIVER, *VT* 4 (1954), 234 = Moore, *Studies* (1982), 396.
PALACHE, *Semantic Notes* (1959), 5.
RINALDI, *Biblica* 40 (1959), 268-269.
DAHOOD, *Biblica* 43 (1962), 364.
MARBÖCK, *VT* 20 (1970), 236-239.
LOHFINK, Satzeröffn. (1996), 131-147.

12,10-11 *505-509, 521-529*
CANNON, *ZAW* 45 (1927), 197.

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS – Volumes disponibles

Bd. 25/1a MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band Ia. Der syrische Text der Edition in Estrangela Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI. 68 Seiten. 1980.

Bd. 25/2 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band II. Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N. XVI–201 Seiten. 1979.

Bd. 25/3 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band III. XXXIV–478 Seiten. 1986.

Bd. 25/4 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band IV. XII–284 Seiten. 1998.

Bd. 46 ERIK HORNUNG: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh.* Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Unter Mitarbeit von Andreas Brodbeck, Hermann Schlögl und Elisabeth Staehelin und mit einem Beitrag von Gerhard Fecht. XII–129 Seiten, 10 Abbildungen. 1991. Dritte Auflage.

Bd. 50/1 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 812 pages. 1982.

Bd. 50/2 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1112 pages. 1986.

Bd. 50/3 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* Tome 3. Ezéchiel, Daniel et les 12 Prophètes. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rügert †, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1424 pages. 1992.

Bd. 53 URS WINTER: *Frau und Göttin.* Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt. XVIII–928 Seiten, 520 Abbildungen. 1983. 2. Auflage 1987. Mit einem Nachwort zur 2. Auflage.

Bd. 55 PETER FREI / KLAUS KOCH: *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich.* 352 Seiten, 17 Abbildungen. 1996. Zweite, bearbeitete und erweiterte Auflage.

Bd. 67 OTHMAR KEEL / SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel.* Band I. 115 Seiten, 103 Abbildungen. 1985.

Bd. 71 HANS-PETER MATHYS: *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.* Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18). XII–204 Seiten. 1986. 2. verbesserte Auflage 1990.

Bd. 76 JOŽE KRAŠOVEC: *La justice (Ṣdq) de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive* et *chrétienne.* 456 pages. 1988.

Bd. 77 HELMUT UTZSCHNEIDER: *Das Heiligtum und das Gesetz.* Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte (Ez 25-40; Lev 8-9). XIV–326 Seiten. 1988.

Bd. 78 BERNARD GOSSE: *Isaïe 13,1-14,23.* Dans la tradition littéraire du livre d'Isaïe et dans la tradition des oracles contre les nations. 308 pages. 1988.

Bd. 79 INKE W. SCHUMACHER: *Der Gott Sopdu – Der Herr der Fremdländer.* XVI–364 Seiten, 6 Abbildungen. 1988.

Bd. 80 HELLMUT BRUNNER: *Das hörende Herz.* Kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte Ägyptens. Herausgegeben von Wolfgang Röllig. 449 Seiten, 55 Abbildungen. 1988.

Bd. 81 WALTER BEYERLIN: *Bleilot, Brecheisen oder was sonst?* Revision einer Amos-Vision. 68 Seiten. 1988.

Bd. 82 MANFRED HUTTER: *Behexung, Entsühnung und Heilung.* Das Ritual der Tuunawiya für ein Königspaar aus mittelhethitischer Zeit (KBo XXI 1 – KUB IX 34 – KBo XXI 6). 186 Seiten. 1988.

Bd. 83 RAPHAEL GIVEON: *Scarabs from Recent Excavations in Israel.* 114 pages with numerous illustrations and 9 plates. 1988.

Bd. 84 MIRIAM LICHTHEIM: *Ancient Egyptian Autobiographies chiefly of the Middle Kingdom.* A Study and an Anthology. 200 pages, 10 pages with illustrations. 1988.

Bd. 85 ECKART OTTO: *Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Ešnunna und im «Bundesbuch».* Eine redaktionsgeschichtliche und rechtsvergleichende Studie zu altbabylonischen und altisraelitischen Rechtsüberlieferungen. 220 Seiten. 1989.

Bd. 86 ANDRZEJ NIWIŃSKI: *Studies on the Illustrated Theban Funerary Papyri of the 11th and 10th Centuries B.C.* 488 pages, 80 plates. 1989.

Bd. 87 URSULA SEIDL: *Die babylonischen Kudurru-Reliefs.* Symbole mesopotamischer Gottheiten. 236 Seiten, 33 Tafeln und 2 Tabellen. 1989.

Bd. 88 OTHMAR KEEL / HILDI KEEL-LEU / SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel.* Band II. 364 Seiten, 652 Abbildungen. 1989.

Bd. 89 FRIEDRICH ABITZ: *Baugeschichte und Dekoration des Grabes Ramses' VI.* 202 Seiten, 39 Abbildungen. 1989.

Bd. 90 JOSEPH HENNINGER SVD: *Arabica varia.* Aufsätze zur Kulturgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. Contributions à l'histoire culturelle de l'Arabie et de ses régions limitrophes. 504 pages. 1989.

Bd. 91 GEORG FISCHER: *Jahwe unser Gott.* Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex. 3-4). 276 Seiten. 1989.

Bd. 92 MARK A. O'BRIEN: *The Deuteronomistic History Hypothesis.* A Reassessment. 340 pages. 1989.

Bd. 93 WALTER BEYERLIN: *Reflexe der Amosvisionen im Jeremiabuch.* 120 Seiten. 1989.

Bd. 94 ENZO CORTESE: *Josua 13–21.* Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk. 136 Seiten. 1990.

Bd. 96 ANDRÉ WIESE: *Zum Bild des Königs auf ägyptischen Siegelamuletten.* 264 Seiten mit zahlreichen Abbildungen im Text und 32 Tafeln. 1990.

Bd. 97 WOLFGANG ZWICKEL: *Räucherkult und Räuchergeräte.* Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament. 372 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text. 1990.

Bd. 98 AARON SCHART: *Mose und Israel im Konflikt.* Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen. 296 Seiten. 1990.

Bd. 99 THOMAS RÖMER: *Israels Väter.* Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition. 664 Seiten. 1990.

Bd. 100 OTHMAR KEEL / MENAKHEM SHUVAL / CHRISTOPH UEHLINGER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel* Band III. Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop. XIV–456 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text und 22 Tafeln. 1990.

Bd. 101 CHRISTOPH UEHLINGER: *Weltreich und «eine Rede».* Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1–9). XVI–654 Seiten.1990.

Bd. 103 ADRIAN SCHENKER: *Text und Sinn im Alten Testament.* Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien. VIII–312 Seiten. 1991.

Bd. 104 DANIEL BODI: *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra.* IV–332 pages. 1991.

Bd. 105 YUICHI OSUMI: *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b–23,33.* XII–284 Seiten. 1991.

Bd. 106 RUDOLF WERNER: *Kleine Einführung ins Hieroglyphen-Luwische.* XII–112 Seiten. 1991.

Bd. 107 THOMAS STAUBLI: *Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn.* XII–408 Seiten. 145 Abb. und 3 Falttafeln. 1991.

Bd. 108 MOSHÉ ANBAR: *Les tribus amurrites de Mari.* VIII–256 pages. 1991.

Bd. 109 GÉRARD J. NORTON / STEPHEN PISANO (eds.): *Tradition of the Text.* Studies offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday. 336 pages. 1991.

Bd. 110 HILDI KEEL-LEU: *Vorderasiatische Stempelsiegel.* Die Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz. 180 Seiten. 24 Tafeln. 1991.

Bd. 111 NORBERT LOHFINK: *Die Väter Israels im Deuteronomium.* Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer. 152 Seiten. 1991.

Bd. 113 CHARLES MAYSTRE: *Les grands prêtres de Ptah de Memphis.* XIV–474 pages, 2 planches. 1992.

Bd. 114 THOMAS SCHNEIDER: *Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches.* 480 Seiten. 1992.

Bd. 115 ECKHARD VON NORDHEIM: *Die Selbstbehauptung Israels in der Welt des Alten Orients.* Religionsgeschichtlicher Vergleich anhand von Gen 15/22/28, dem Aufenthalt Israels in Ägypten, 2 Sam 7, 1 Kön 19 und Psalm 104. 240 Seiten. 1992.

Bd. 116 DONALD M. MATTHEWS: *The Kassite Glyptic of Nippur.* 208 pages, 210 figures. 1992.

Bd. 117 FIONA V. RICHARDS: *Scarab Seals from a Middle to Late Bronze Age Tomb at Pella in Jordan.* XII–152 pages, 16 plates. 1992.

Bd. 118 YOHANAN GOLDMAN: *Prophétie et royauté au retour de l'exil.* Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie. XIV–270 pages. 1992.

Bd. 119 THOMAS M. KRAPF: *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit.* Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion. XX–364 Seiten. 1992.

Bd. 120 MIRIAM LICHTHEIM: *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies.* 236 pages, 8 plates. 1992.

Bd. 121 ULRICH HÜBNER: *Spiele und Spielzeug im antiken Palästina.* 256 Seiten. 58 Abbildungen. 1992.

Bd. 122 OTHMAR KEEL: *Das Recht der Bilder, gesehen zu werden.* Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder. 332 Seiten, 286 Abbildungen. 1992.

Bd. 123 WOLFGANG ZWICKEL (Hrsg.): *Biblische Welten.* Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburtstag. 268 Seiten, 19 Abbildungen. 1993.

Bd. 125 BENJAMIN SASS / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals.* Proceedings of a symposium held in Fribourg on April 17–20, 1991. 368 pages, 532 illustrations. 1993.

Bd. 126 RÜDIGER BARTELMUS / THOMAS KRÜGER / HELMUT UTZSCHNEIDER (Hrsg.): *Konsequente Traditionsgeschichte.* Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag. 418 Seiten. 1993.

Bd. 127 ASKOLD I. IVANTCHIK: *Les Cimmériens au Proche-Orient.* 336 pages. 1993.

Bd. 128 JENS VOSS: *Die Menora.* Gestalt und Funktion des Leuchters im Tempel zu Jerusalem. 124 Seiten. 1993.

Bd. 129 BERND JANOWSKI / KLAUS KOCH / GERNOT WILHELM (Hrsg.): *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament.* Internationales Symposion Hamburg 17.–21. März 1990. 572 Seiten. 1993.

Bd. 130 NILI SHUPAK: *Where can Wisdom be found?* The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature. XXXII–516 pages. 1993.

Bd. 131 WALTER BURKERT / FRITZ STOLZ (Hrsg.): *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich.* 134 Seiten. 1994.

Bd. 132 HANS-PETER MATHYS: *Dichter und Beter.* Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit. 392 Seiten. 1994.

Bd. 133 REINHARD G. LEHMANN: *Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit.* 472 Seiten, 13 Tafeln. 1994.

Bd. 135 OTHMAR KEEL: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel.* Band IV. Mit Registern zu den Bänden I–IV. XII–340 Seiten mit Abbildungen, 24 Seiten Tafeln. 1994.

Bd. 136 HERMANN-JOSEF STIPP: *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches.* Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte. VII–196 Seiten. 1994.

Bd. 137 PETER ESCHWEILER: *Bildzauber im alten Ägypten.* Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches. X–380 Seiten, 28 Seiten Tafeln. 1994.

Bd. 138 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel.* Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament. XXIV–1000 Seiten, 70 Seiten Bildtafeln. 1994.

Bd. 140 IZAK CORNELIUS: *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al.* Late Bronze and Iron Age I Periods (c 1500 – 1000 BCE). XII–326 pages with illustrations, 56 plates. 1994.

Bd. 141 JOACHIM FRIEDRICH QUACK: *Die Lehren des Ani.* Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld. X–344 Seiten, 2 Bildtafeln. 1994.

Bd. 142 ORLY GOLDWASSER: *From Icon to Metaphor.* Studies in the Semiotics of the Hieroglyphs. X–194 pages. 1995.

Bd. 143 KLAUS BIEBERSTEIN: *Josua-Jordan-Jericho.* Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1-6. XII–494 Seiten. 1995.

Bd. 144 CHRISTL MAIER: *Die «fremde Frau» in Proverbien 1-9.* Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie. XII–304 Seiten. 1995.

Bd. 145 HANS ULRICH STEYMANS: *Deuteronomium 28 und die* adê *zur Thronfolgeregelung Asarhaddons.* Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel. XII–436 Seiten. 1995.

Bd. 146 FRIEDRICH ABITZ: *Pharao als Gott in den Unterweltsbüchern des Neuen Reiches.* VIII–228 Seiten. 1995.

Bd. 147 GILLES ROULIN: *Le Livre de la Nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà.* I[re] partie: traduction et commentaire. XX–420 pages. II[e] partie: copie synoptique. X–169 pages, 21 planches. 1996.

Bd. 148 MANUEL BACHMANN: *Die strukturalistische Artefakt- und Kunstanalyse.* Exposition der Grundlagen anhand der vorderorientalischen, ägyptischen und griechischen Kunst. 88 Seiten mit 40 Abbildungen. 1996.

Bd. 150 ELISABETH STAEHELIN / BERTRAND JAEGER (Hrsg.): *Ägypten-Bilder.* Akten des «Symposions zur Ägypten-Rezeption», Augst bei Basel, vom 9.–11. September 1993. 384 Seiten Text, 108 Seiten mit Abbildungen. 1997.

Bd. 151 DAVID A.WARBURTON: *State and Economy in Ancient Egypt.* Fiscal Vocabulary of the New Kingdom. 392 pages. 1996.

Bd. 152 FRANÇOIS ROSSIER SM: *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque.* L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès de Dieu. 408 pages. 1996.

Bd. 153 REINHARD GREGOR KRATZ / THOMAS KRÜGER (Hrsg.): *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld.* Ein Symposion aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck. 148 Seiten. 1997.

Bd. 154 ERICH BOSSHARD-NEPUSTIL: *Rezeptionen von Jesaja 1–39 im Zwölfprophetenbuch.* Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit. XIV–534 Seiten. 1997.

Bd. 155 MIRIAM LICHTHEIM: *Moral Values in Ancient Egypt.* 136 pages. 1997.

Bd. 156 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Studien zur hebräischen Grammatik.* VIII–212 Seiten. 1997.

Bd. 157 OLIVIER ARTUS: *Etudes sur le livre des Nombres.* Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1–20,13. X-310 pages. 1997.

Bd. 158 DIETER BÖHLER: *Die heilige Stadt in Esdras α und Esra-Nehemia.* Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels. XIV-464 Seiten. 1997.

Bd. 159 WOLFGANG OSWALD: *Israel am Gottesberg.* Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und deren historischem Hintergrund. X–300 Seiten. 1998.

Bd. 160/1 JOSEF BAUER / ROBERT K. ENGLUND / MANFRED KREBERNIK: *Mesopotamien: Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit.* Annäherungen 1. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 640 Seiten. 1998.

Bd. 160/3 WALTHER SALLABERGER / AAGE WESTENHOLZ: *Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III-Zeit.* Annäherungen 3. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 424 Seiten. 1999.

Bd. 161 MONIKA BERNETT / OTHMAR KEEL: *Mond, Stier und Kult am Stadttor.* Die Stele von Betsaida (et-Tell). 175 Seiten mit 121 Abbildungen. 1998.

Bd. 162 ANGELIKA BERLEJUNG: *Die Theologie der Bilder.* Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik. 1998. XII–560 Seiten. 1998.

Bd. 163 SOPHIA K. BIETENHARD: *Des Königs General.* Die Heerführertraditionen in der vorstaatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2-20; 1 Kön 1-2. 388 Seiten. 1998.

Bd. 164 JOACHIM BRAUN: *Die Musikkultur Altisraels/Palästinas.* Studien zu archäologischen, schriftlichen und vergleichenden Quellen. XII-372 Seiten, 288 Abbildungen. 1999.

Bd. 165 SOPHIE LAFONT: *Femmes, Droit et Justice dans l'Antiquité orientale.* Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien. XVI-576 pages. 1999.

Bd. 166 ESTHER FLÜCKIGER-HAWKER: *Urnamma of Ur in Sumerian Literary Tradition.* XVIII-426 pages, 25 plates. 1999.

Bd. 167 JUTTA BOLLWEG: *Vorderasiatische Wagentypen.* Im Spiegel der Terracottaplastik bis zur Altbabylonischen Zeit. 160 Seiten und 68 Seiten Abbildungen. 1999.

Bd. 168 MARTIN ROSE: *Rien de nouveau.* Nouvelles approches du livre de Qohéleth. Avec une bibliographie (1988–1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allisson. 648 pages. 1999.

Informations supplémentaires sur la collection OBO: http://www.unifr.ch/bif/obo/obo.html

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS, SERIES ARCHAEOLOGICA

Bd. 1 JACQUES BRIEND / JEAN-BAPTISTE HUMBERT (Ed.): *Tell Keisan (1971–1976), une cité phénicienne en Galilée.* 392 pages, 142 planches. 1980.

Bd. 2 BERTRAND JAEGER: *Essai de classification et datation des scarabées Menkhéperrê.* 455 pages avec 1007 illustrations, 26 planches avec 443 figures. 1982.

Bd. 3 RAPHAEL GIVEON: *Egyptian Scarabs from Western Asia from the Collections of the British Museum.* 202 pages, 457 figures. 1985.

Bd. 4 SEYYARE EICHLER / MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 1.* Vorbericht 1984. 360 Seiten, 104 Tafeln, 4 Seiten Illustrationen, 4 Faltpläne, 1 vierfarbige Tafel. 1985.

Bd. 5 CLAUDIA MÜLLER-WINKLER: *Die ägyptischen Objekt-Amulette.* Mit Publikation der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz, ehemals Sammlung Fouad S. Matouk. 590 Seiten, 40 Tafeln. 1987.

Bd. 6 SEYYARE EICHLER / MARKUS WÄFLER / DAVID WARBURTON: *Tall al-Ḥamīdīya 2.* Symposium Recent Excavations in the Upper Khabur Region. 492 Seiten, 20 Seiten Illustrationen, 2 Falttafeln, 1 vierfarbige Tafel. 1990.

Bd. 7 HERMANN A. SCHLÖGL / ANDREAS BRODBECK: *Ägyptische Totenfiguren aus öffentlichen und privaten Sammlungen der Schweiz.* 356 Seiten mit 1041 Photos. 1990.

Bd. 8 DONALD M. MATTHEWS: *Principles of composition in Near Eastern glyptic of the later second millennium B.C.* 176 pages, 39 pages with drawings, 14 plates. 1990.

Bd. 9 CLAUDE DOUMET: *Sceaux et cylindres orientaux: la collection Chiha.* Préface de Pierre Amiet. 220 pages, 24 pages d'illustrations. 1992.

Bd. 10 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung. 376 Seiten mit 603 Abbildungen im Text. 1995.

Bd. 11 BEATRICE TEISSIER: *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age.* XII–224 pages with numerous illustrations, 5 plates. 1996.

Bd. 12 ANDRÉ B. WIESE: *Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette.* Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den «Knopfsiegeln» und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie. XXII–366 Seiten mit 1426 Abbildungen. 1996.

Bd. 13 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band I. Von Tell Abu Farağ bis 'Atlit. VIII – 808 Seiten mit 375 Phototafeln. 1997.

Bd. 14 PIERRE AMIET / JACQUES BRIEND / LILIANE COURTOIS / JEAN-BERNARD DUMORTIER: *Tell el Far'ah.* Histoire, glyptique et céramologique. 100 pages. 1996.

Bd. 15 DONALD M. MATTHEWS: *The Early Glyptic of Tell Brak.* Cylinder Seals of Third Millennium Syria. XIV-312 pages, 59 plates. 1997.

Bd. 16 SHUA AMORAI-STARK: *Wolfe Family Collection of Near Eastern Prehistoric Stamp Seals.* 216 pages. 1998.

Bd. 17 OLEG BERLEV / SVETLANA HODJASH: *Catalogue of the Monuments of Ancient Egypt.* From the Museums of the Russian Federation, Ukraine, Bielorussia, Caucasus, Middle Asia and the Baltic States. XIV-336 pages 208 plates. 1998.

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ
ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE

BIBLISCHES INSTITUT DER UNIVERSITÄT FREIBURG SCHWEIZ

Nachdem Sie das Diplom oder Lizentiat in Theologie, Bibelwissenschaft, Altertumskunde Palästinas/ Israels, Vorderasiatischer Archäologie oder einen gleichwertigen Leistungsausweis erworben haben, ermöglicht Ihnen ab Oktober 1997 ein Studienjahr (Oktober – Juni), am Biblischen Institut in Freiburg in der Schweiz ein

Spezialisierungszeugnis
BIBEL UND ARCHÄOLOGIE

(Elemente der Feldarchäologie, Ikonographie, Epigraphik, Religionsgeschichte Palästinas/Israels)

zu erwerben.

Das Studienjahr wird in Verbindung mit der Universität Bern (25 Min. Fahrzeit) organisiert. Es bietet Ihnen die Möglichkeit,

☞ eine Auswahl einschlägiger Vorlesungen, Seminare und Übungen im Bereich "Bibel und Archäologie" bei Walter Dietrich, Othmar Keel, Ernst Axel Knauf, Max Küchler, Silvia Schroer und Christoph Uehlinger zu belegen;

☞ diese Veranstaltungen durch solche in Ägyptologie (Hermann A. Schlögl, Freiburg), Vorderasiatischer Archäologie (Markus Wäfler, Bern) und altorientalischer Philologie (Pascal Attinger, Esther Flückiger, beide Bern) zu ergänzen;

☞ die einschlägigen Dokumentationen des Biblischen Instituts zur palästinisch-israelischen Miniaturkunst aus wissenschaftlichen Grabungen (Photos, Abdrücke, Kartei) und die zugehörigen Fachbibliotheken zu benutzen;

☞ mit den großen Sammlungen (über 10'000 Stück) von Originalen altorientalischer Miniaturkunst des Biblischen Instituts (Rollsiegel, Skarabäen und andere Stempelsiegel, Amulette, Terrakotten, palästinische Keramik, Münzen usw.) zu arbeiten und sich eine eigene Dokumentation (Abdrücke, Dias) anzulegen;

☞ während der Sommerferien an einer Ausgrabung in Palästina / Israel teilzunehmen, wobei die Möglichkeit besteht, mindestens das Flugticket vergütet zu bekommen.

Um das Spezialisierungszeugnis zu erhalten, müssen zwei benotete Jahresexamen abgelegt, zwei Seminarscheine erworben und eine schriftliche wissenschaftliche Arbeit im Umfange eines Zeitschriftenartikels verfaßt werden.

Interessenten und Interessentinnen wenden sich bitte an den Curator des Instituts:

PD Dr. Christoph Uehlinger
Biblisches Institut
Universität, Miséricorde
CH-1700 Freiburg / Schweiz
Fax +41 – (0)26 – 300 9754

INSTITUT BIBLIQUE DE L'UNIVERSITÉ DE FRIBOURG EN SUISSE

L'Institut biblique de l'Université de Fribourg en Suisse offre la possibilité d'acquérir un

certificat de spécialisation
CRITIQUE TEXTUELLE ET HISTOIRE DU TEXTE ET DE L'EXÉGÈSE DE L'ANCIEN TESTAMENT

(Spezialisierungszeugnis Textkritik und Geschichte des Textes
und der Interpretation des Alten Testamentes)

en une année académique (octobre à juin). Toutes les personnes ayant obtenu une licence en théologie ou un grade académique équivalent peuvent en bénéficier.

Cette année d'études peut être organisée

☞ autour de la critique textuelle proprement dite (méthodes, histoire du texte, instruments de travail, édition critique de la Bible);

☞ autour des témoins principaux du texte biblique (texte masorétique et masore, textes bibliques de Qumran, Septante, traductions hexaplaires, Vulgate, Targoums) et leurs langues (hébreu, araméen, grec, latin, syriaque, copte), enseignées en collaboration avec les chaires de patrologie et d'histoire ancienne, ou

☞ autour de l'histoire de l'exégèse juive (en hébreu et en judéo-arabe) et chrétienne (en collaboration avec la patrologie et l'histoire de l'Eglise).

L'Institut biblique dispose d'une bibliothèque spécialisée dans ces domaines. Les deux chercheurs de l'Institut biblique consacrés à ces travaux sont Adrian Schenker et Yohanan Goldman.

Pour l'obtention du certificat, deux examens annuels, deux séminaires et un travail écrit équivalent à un article sont requis. Les personnes intéressées peuvent obtenir des informations supplémentaires auprès du Curateur de l'Institut biblique:

Prof. Dr. Adrian Schenker
Institut Biblique
Université, Miséricorde
CH-1700 Fribourg / Suisse
Fax +41 - (0)26 - 300 9754

Résumé

«L'Ecclésiaste» résulte d'un long processus de «relectures». Un livret sapiential a connu successivement deux importants remaniements interprétatifs. L'approche méthodologique définie par l'idée des «relectures» exclut de se borner à un travail de critique littéraire dans le seul but de cerner des éléments rédactionnels pour les traiter isolément; mais cette perspective impose, pour chaque étape de la transmission, de mettre un accent particulier sur l'étude de la structure globale à ce niveau de l'œuvre. Le présent ouvrage propose, par conséquent, un parcours qui élabore une interprétation littéraire et théologique distincte pour chaque forme successive de cet écrit.

Le livret initial est attribué au maître d'une école sapientiale («Qohéleth le Sage»). Celui-ci applique un procédé argumentatif clairement structuré. Dans une pensée «dialectique», il rend compte des aspects négatifs de la vie et, tout à la fois, célèbre une joie de vivre. Cette première forme littéraire pourrait être datée de l'époque perse, au Ve siècle avant J.-C.

La première relecture (du «Disciple») modifie le livre de manière fondamentale: sa clé d'interprétation, l'absurdité radicale, apparaît tout en tête, en 1,2; elle revient en leitmotiv dans la nouvelle structuration des passages transmis et des paragraphes supplémentaires; elle s'impose encore dans la conclusion, en 12,8. Cette prédominance d'une pensée pessimiste peut facilement s'expliquer dans la situation chaotique des premières décennies de l'époque hellénistique.

A ce stade, une vive tension est manifeste entre l'éloge de la joie et un pessimisme profond, ce qui posa un problème de compréhension aux lecteurs. Une seconde relecture (celle du «Théologien-Rédacteur») propose une solution à ces «contradictions»: les aspects négatifs seront exclusivement attribués aux humains, et toutes les attentes placées en Dieu et son éternité. Cette pensée s'apparente probablement le mieux aux tendances théologiques apparues à partir du dernier tiers du IIIe siècle avant J.-C.

Zusammenfassung

Das Buch Qoheheth ist das Resultat eines Fortschreibungs-Prozesses, der eine Grundschrift in zwei Interpretations-Phasen entscheidend erweitert hat. In Anwendung dieses methodischen Ansatzes kann die Auslegung dieses biblischen Textes sich nicht darauf beschränken, literarkritisch Spannungen nachzuweisen und einzelne redaktionelle Elemente zusammenzustellen. In jeder Überlieferungs-Etappe war das Büchlein als ein literarisches Werk von kohärenter formeller Gestaltung konzipiert, das entsprechend jeweils gesondert eine sorgfältige formgeschichtliche und theologische Exegese beanspruchen darf.
In einem ersten Auslegungsdurchgang wird die Grundschrift vorgestellt, die dem Lehrer einer Weisheitsschule («Qohéleth le Sage») der Perserzeit des 5. Jahrhunderts zugeschrieben wird. Dieser führt den Hörer oder Leser über einen klar strukturierten Argumentationsweg zur Einladung, trotz aller negativen Erfahrungen und Erkenntnisse die Freude am Leben durchzuhalten.
Die erste Überarbeitung, die einem Schüler («Disciple») der beginnenden Diadochen-Zeit zugeschrieben wird, teilt weder das dialektische Reflektieren noch das argumentative Hinführen, sondern stellt das Werk von Anfang an (1,2) pointiert unter das Thema der totalen Sinnlosigkeit. Dieses dient auch als Leitmotiv, das sowohl dem Büchlein des Lehrers wie auch einem neu hinzugefügten Teil des Schülers eine durchgehende Strukturierung gibt.
Eine zweite Neufassung hat sich mit der im Werk entstandenen Spannung zwischen Lebensfreude und Pessimismus auseinandergesetzt und versucht, diese aufzuarbeiten und zu interpretieren. Es zeichnet sich dabei eine Antwort ab, die die negativen Erfahrungen einseitig der Welt und Zeit der Menschen zuweist und das Positive von Gott und der Ewigkeit erwartet. Diese zu Ende des 3. Jahrhunderts zu datierende Fortschreibung («Théologien-Rédacteur») besteht ihrerseits in einer redaktionellen Überarbeitung des Überlieferten wie in einer eigenständigen Neukonzipierung der Grundideen zur Weltordnung und zum Lebenssinn.

Summary

The book of «Ecclesiastes» is the result of a long process of interpretation; it is a booklet of wisdom that has gone through two important and successive remodelings. The methodological approach defined by the concept of «relecture» or «rereading» requires not limiting oneself to a work of literary criticism with the sole objective of isolating a few redactional elements in this biblical book. It thus becomes urgent to place a particular accent on the study of the global structure that has marked the work at each stage of its transmission. The present book consequently proposes a distinct literary and theological interpretation for each form found in this writing.

The first part expounds the initial booklet which is the work of the master of a school of wisdom, called «Qoheleth the Wise». In a clearly structured argumentative procedure this teacher develops a «dialectical» thought that gives an account of the negative aspects of life on the one hand and the joy of living on the other. This first literary form may be dated at the Persian era, during the V[th] Century B.C.

The first rereading (by the «Disciple») modifies the book in a fundamental way: it sets its pessimistic key of interpretation at the very start, in 1,2, and uses it regularly as a leitmotiv in the new structuring of the received passages and supplementary paragraphs, as well as in the conclusion of 12,8. The prevalence of a resignated thought may easily be explained by the chaotic situation of the first decades of the Hellenistic period.

The tension thus brought about between the praise of joy and the profound pessimism gave rise to a problem of interpretation for the later readers of the book. A second rereading (that of the «Redactor-Theologian») proposes the following solution: it attributes the negative aspects exclusively to the world of humans and places all hopes in God and eternity. This thought can be the best brought out in view of the theological tendencies expressed in the latter part of the III[rd] Century B.C.